Irénikon

TOME XXVII

1er Trimestre. 195

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE. BELGIQUE

Irénikon

TOME XXVII

1954

PRIEURÉ BÉNÉDICTIN D'AMAY, CHEVETOGNE, BELGIQUE

IRÉNIKON

Tome XXVII. **1e trimestre 1954**

Éditorial.

*On sait que la Conférence d'Evanston (Illinois, USA), seconde assemblée mondiale du Conseil œcuménique des Églises, qui prépare ses assises pour le mois d'août prochain, a pris pour thème principal de ses discussions l'*Espérance chrétienne.

De qualité très évangélique, très messianique faudrait-il dire plutôt, ce sujet doit manifester, dans un monde où règne la peur, le désespoir, l'attachement à de vaines espérances en un humanisme égalitaire, scientiste ou tout simplement profane et matériel, le grand message du Christ, réalisé en sa personne, qui est l'Espérance du moude : « Jèsus-Christ, comme Seigneur, est la seule espérance de l'Église et du monde ».

Quoique seules les Églises non-romaines participent à ces réunions, des théologiens catholiques, cette fois plus encore que lors des assemblées précédentes, se sont intéressés aux préparatifs de la Conférence œcuménique. Nous donnons ci-après une étude qui a été écrite en vue d'éclairer les œcuménistes catholiques sur le problème de l'espérance considéré du point de vue de l'Ancien Testament, temps de la promesse plus que tout autre, et où un certain nombre de questions actuelles sont débattues.

L'attente du Salut d'après l'Ancien Testament.

I. Intérêt œcuménique du sujet.

Au sein de l'Assemblée mondiale des Églises on a vu se produire, comme résultat des contacts interconfessionnels, une ligne de démarcation bien nette, les uns voyant le salut réalisé dans le rétablissement de rapports personnels, les autres accentuant l'aspect ontologique de la grâce [1]. Cette divergence qui, à partir

1. L'auteur de l'exposé sur le mouvement œcuménique dans le *Grosse Herder* (vol. X, 1953, col. 1425-1488) admet, il est vrai, le bien fondé de cette distinction, mais il ajoute qu'elle a cessé d'être le point décisif des débats œcuméniques. Elle aurait cédé sa place à des points cohérents avec le mystère de l'Incarnation : « Zweifellos ist es richtig, dass sich das religiöse Denken der Evangelischen seit Luther gern in personalen Begriffen ausspricht — wie es die katholische Aszese und Mystik auch tut —, während die katholische Dogmatik die ontologische Rede pflegt. Aber damit ist das Letzte sowenig gesagt wie mit der ökumenischen Methode, die Unterschiede der Christenheit in einer verschiedenen Betonung der einen oder anderen Seite der Offenbarung und in mehr oder weniger grosser Einseitigkeit der Auswahl zu sehen. Auch dieser Unterschied wäre durch sorgsame Analyse und brüderliche Liebe zu beheben und ist hinsichtlich der angeblichen Unvereinbarkeit des personalen und des ontologischen Denkschemas schon von beiden Seiten recht glücklich überbrückt. Näher kommt dem Kern der Sache das öffentliche ökumenische Zeugnis, dass die Sünde Entfernung von Christus und satanische Macht die Trennung und Schwächung der Christenheit bewirken. Diese Macht setzt in der Herzmitte der Offenbarung an. Sie verdunkelt den Sinn für das Geheimnis der Fleischwerdung des Logos aus Maria, der Jungfrau. Sie entwirklicht daher auch das « Sein in Christus » der Erlösten und beraubt die Kinder Gottes des gnadenhaften Schutzes der apostolischen Vollmachten wie des sakramentalen Rechtes der Kirche... Dann war es die echte Spaltung, von der das Neue Testament weiss und warnt : Leugnung oder Minderung der Inkarnation » (col. 1486 s.). L'heureuse conciliation des relations personelles et des valeurs ontologiques dans une synthèse, encore qu'elle semble être réalisée en Allemagne, n'a certainement pas été atteinte dans les milieux calvinistes. A juger des travaux préliminaires à l'assemblée d'Evanston, la divergence dont je m'occupe dans cet article continue à exercer son influence. Le thème de l'Incarnation et de l'Église revient en dernière analyse à celui de la grâce.

de la Réforme n'a pas cessé de se faire sentir, est de nos jours assez souvent considérée, par des auteurs non-catholiques, comme le prolongement de la pensée biblique d'une part, de la pensée grecque d'autre part. La Bible ne connaîtrait pas cette conception matérialiste de la grâce qu'on trouve dans la vision « catholique » du salut, mais uniquement un Dieu se révélant à son peuple afin de le rappeler à Lui et de le détourner de la voie de perdition. L'avènement du Christ ne serait que le point culminant des interventions historiques de Dieu, et les gestes rédempteurs du Fils de Dieu n'auraient pour but que de consolider à jamais le rapport personnel des croyants avec leur Père céleste. Gardons-nous donc bien, nous répètent à chaque instant les partisans de cette thèse, d'introduire dans l'exégèse du Nouveau Testament des valeurs ontologiques qui en réalité proviennent de la pensée grecque et qui dès les débuts du christianisme se sont infiltrées dans la théologie de l'Église.

C'est pourquoi la prédication prophétique et l'attente du salut, telles que nous les annoncent les pages de l'Ancien Testament, revêtent une importance décisive, parce que c'est précisément par l'accomplissement des promesses que le Nouveau Testament se relie à l'Ancien. Ce que l'ancienne Alliance faisait espérer se trouve réalisé dans le Christ. On a donc raison de dire que l'attente messianique des prophètes décide en principe de l'interprétation du salut apporté par le Christ, ou plus exactement, que la nature du salut eschatologique a été déjà ébauchée par la prédication des anciens prophètes. Le dilemme : ontologie ou histoire se pose ici pour la première fois. Sous l'angle de ce dilemme on propose dans ce qui suit une exégèse fragmentaire des prophéties messianiques, suivie de quelques conclusions théologiques.

II. La nature du salut.

Dans les descriptions prophétiques du salut à venir, deux aspects sont constamment mis en évidence : l'aspect religieux, identique au rétablissement d'Israël dans la faveur de Yahweh, et l'aspect physique par lequel le salut est caractérisé par une abondance de biens matériels à côté de l'indépendance et de la paix du peuple élu.

Le côté physique du salut rappelle par certains de ses traits l'état du paradis : la prospérité matérielle est idéalisée au point de ne plus appartenir à ce monde. Cette surabondance paradisiaque se rencontre déjà dans la bénédiction prononcée sur Juda (Gen. 49,11 s.) et continuera à influencer le langage prophétique de tout l'Ancien Testament. A cette représentation du salut se rattachent d'autres éléments du même genre : la paix dans le règne animal (Os. 2,20 ; Is. 11,6-8 ; 65,25) ; les bêtes sauvages seront exterminées ou ne causeront plus de dommage (Is. 35,9 ; Ez. 34,25.28) ; les armes seront détruites ou transformées en instruments aratoires (Is. 2,4 ; Os. 2,20 ; Mich. 5,9 s., Zach. 9,10).

On pourrait discuter dans quelle mesure ces prophéties étaient réalisables, aux yeux de leurs auteurs, dans l'avenir du peuple ; une chose au moins est certaine : c'est que la paix, la fertilité du sol et le bien-être des habitants, donc le côté physique du salut dénué de ses traits plutôt irréels, étaient considérés comme des caractéristiques inaliénables et vraiment réelles des bénédictions messianiques. La victoire sur les ennemis, la paix et la prospérité matérielle constituaient l'attente du peuple à partir du moment où Yahweh s'était choisi Israël comme son peuple à Lui ; Il en avait garanti l'octroi à condition qu'Israël observât les préceptes de l'Alliance. A l'origine cette attente matérielle est donc loin d'être messianique, mais simplement liée à l'observation des lois du Dieu de l'Alliance (Deut. 7,12-26 ; 11,13-15.22-25). Dans ce contexte elle ne contient rien de problématique. Le problème ne surgit qu'au moment où les prophètes annoncent le salut d'Israël à travers le jugement et quand ils se servent de ces descriptions matérielles du salut dans un contexte qui ne laisse subsister aucun doute sur le caractère messianique de leur message. Alors on se demande dans quel sens ces prédictions pourront être réalisées dans la nouvelle économie du salut.

Parmi les solutions proposées il y en a une qui consiste à voir dans les biens terrestres promis par les prophètes des symboles de biens spirituels. Cet adjectif « spirituel » risque de mutiler la vraie notion du salut qui, dans cette hypothèse, trouverait sa dernière réalisation en des valeurs purement immatérielles et intérieures. Il est au contraire essentiel à la juste interprétation des prophéties messianiques de maintenir en toute rigueur l'aspect

matériel du message prophétique. Sur ce point nous sommes d'accord avec M. Eichrodt quand il affirme que dans l'attente eschatologique tous les rayons convergent vers la pensée centrale : l'avènement du Royaume de Dieu où tout sera soumis à sa volonté salvifique, et quand il ajoute qu'en cela il ne s'agit pas d'une idée abstraite, mais d'un événement se produisant dans le temps et dans l'espace, bref, sous une forme très concrète. La venue du Royaume est une réalité d'ordre religieux, mais impensable, pour l'esprit hébreu, sans une « Neugestaltung », une transformation palpable du peuple et du monde aboutissant à la résurrection et au renouvellement de ce monde [1]. C'est dans *cette connexion de valeurs religieuses et de biens matériels* que le message prophétique se relie à une conception fondamentale des Hébreux qu'on trouve énoncée dans tout l'Ancien Testament ; ainsi M. A. Feuillet, dans son exposé sur Is. 40-55, fait remarquer que les expressions du prophète « supposent cette donnée biblique et traditionnelle, d'après laquelle le monde physique participe à la condition morale de l'homme » [2].

Ici la conception hébraïque de l'homme joue un rôle décisif. Les études récentes sur l'anthropologie de l'Ancien Testament ont le mérite d'avoir attiré l'attention sur le côté matériel de l'existence humaine. Bien que les Hébreux aient attribué à l'homme des prérogatives l'élevant à un niveau de beaucoup supérieur à celui des autres créatures, ils ne manquaient jamais de l'envisager d'après son existence corporelle et concrète, liée à ce monde visible. L'idée d'une âme immatérielle et par là impérissable était même inconnue à cette époque. Et ce que je viens de dire par rapport à l'homme individuel, s'applique également, avec les modifications nécessaires, à la totalité du peuple.

De ce point de vue on s'explique facilement que les Hébreux plus encore que les peuples voisins aient rattaché l'existence physique de l'homme et du peuple à l'aspect religieux et moral de la vie humaine. Yahweh, le Dieu de l'Alliance, s'était révélé à l'homme, c'est-à-dire à cet être corporel placé dans ce monde.

1. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, I, 1939, p. 275.
2. Isaïe, *Dict. de la Bible, Suppl.* IV, col. 703-720.

Là où l'on s'attachait à Yahweh par l'accomplissement de sa volonté, la condition physique de l'individu et du peuple devait nécessairement en porter l'empreinte. Mais la rupture du lien qui unissait le peuple à Yahweh comportait toute sorte de malheurs matériels ; dans ce cas, le redressement du peuple était conditionné par la conversion à Yahweh et la rémission des fautes commises [1]. C'est ainsi que s'explique la connexion de l'observation des commandements et de la prospérité matérielle, telle que le Deutéronome la suppose et que les prophètes la font pressentir par rapport à la nouvelle économie du salut.

Il s'ensuit que non seulement les prophéties parlant de la rémission des péchés et de la connaissance de Yahweh ont un caractère religieux, mais celles aussi qui se bornent à décrire la prospérité matérielle du peuple futur. Quand le prophète Amos prévoit l'ère messianique inaugurée par la reconstruction des villes détruites, par la restitution de la terre au peuple qui en avait été expulsé et par l'abondante récolte des champs, nous avons évidemment affaire à une prophétie à tendance religieuse dont la réalisation est inconcevable sans le rétablissement du peuple dans la faveur de Yahweh (9,11-15). La magnifique prophétie d'Ezéchiel 36 contient exactement la même description du redressement national (v. 5-8.28-30.33-38), mais ici il n'est que la conséquence naturelle du renouvellement religieux opéré par Yahweh à l'intime des cœurs : le peuple est purifié de ses souillures et de ses idoles, son cœur de pierre est remplacé par un cœur de chair, doué d'un nouvel esprit, rendu capable d'observer les commandements de Yahweh.

La cohérence de l'aspect physique et de l'aspect religieux et moral dans le rétablissement du peuple est significatif pour bon nombre de textes dont je renonce à dresser la liste complète. J'espère que quelques exemples suffiront. Osée 2,16-25 renferme un passage dans lequel l'aspect religieux du salut l'emporte sur l'aspect physique ; conformément au style du prophète, la nouvelle Alliance est exprimée sous le symbole de fiançailles de Yahweh et de son peuple. Mais le prophète ne manque pas d'ajouter

1. Cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, 1940, p. 78-84.

qu'en ce temps-là les bêtes sauvages déposeront leur férocité, les guerres cesseront et la nature se montrera propice au peuple converti. Dans Is. 32 au contraire c'est l'élément physique qui est le plus accentué ; il est remarquable que les notions morales de justice et de droit, qui dans la prophétie d'Osée marquaient l'Alliance de Yahweh avec son peuple (2,21) apparaissent chez Isaïe comme des entités concrètes demeurant dans la nature et produisant une fécondité exubérante (32,16). Notons en outre la transition de la pensée dans Is. 32,15 : « Jusqu'à ce que soit répandu sur *nous* un esprit d'en haut, et que le *désert* devienne un verger etc. » Spécialement d'après cette partie du livre d'Isaïe l'ère messianique se distinguera par la cessation des maladies et des défauts corporels (32,3s ; 35,5s) : « Aucun habitant ne dit : Je suis malade ! Le peuple qui y demeure a reçu le pardon de son iniquité » (33,24).

En face de ces textes se pose à nouveau la question soulevée ci-dessus : par ces descriptions matérielles, les prophètes ne se sont-ils pas abusés sur la vraie nature du salut messianique ? A quoi il faut répondre 1) que l'imperfection et la relativité du langage prophétique s'expliquent d'une manière tout à fait satisfaisante dès qu'on se rappelle que la grande majorité des prophéties messianiques a été prononcée dans une période où l'on concevait la vie sous la protection de Yahweh comme l'épanouissement de l'existence humaine dans ce monde, et où n'existait pas encore la conscience nette et précise d'une eschatologie d'outre-tombe correspondant aux mérites personnels des individus. C'est pourquoi, dans cette phase de la Révélation, même les hommes de Dieu rattachaient naturellement les biens messianiques à la prospérité du peuple et à une intervention de Yahweh se produisant dans la ligne de l'histoire. Il est fort possible que les prophètes aient entrevu un accomplissement de leurs promesses qui dépasserait d'une manière connue par Dieu seul les formules matérialistes dont ils se servaient. 2) D'ailleurs, les faits ont avéré ce pressentiment dans le salut apporté par le Christ. Mais rien n'est changé dans les notions théologiques fondamentales : les prophètes ont établi une fois pour toutes l'unité indissoluble entre l'aspect religieux et l'aspect physique de ce que nous reconnaissons maintenant comme la grâce du

Christ et la gloire des enfants de Dieu qui se répandra un jour sur l'existence humaine en sa totalité et sur la création entière. Ils n'ont jamais entrevu la possibilité d'une restitution dans la faveur de Yahweh sans que cela n'eût une répercussion dans l'ordre physique.

Tandis que l'expression de l'aspect matériel du salut était conditionnée par les conceptions contemporaines de la vie humaine, il n'en était pas ainsi de *l'élément religieux* du message prophétique qui, dans les livres d'Isaïe, de Jérémie et d'Ézéchiel a atteint sa forme définitive, à laquelle même le Nouveau Testament n'ajoutera rien de substantiellement nouveau.

Les temps messianiques seront inaugurés par le pardon des péchés commis contre l'Alliance du Sinaï ; ils amèneront l'observation des commandements sous l'inspiration directe de Yahweh et la connaissance de Dieu : voilà les trois aspects religieux inséparables de l'ère messianique qu'on trouve réunis dans le chap. 31 de Jérémie, prophétie que l'auteur de l'Épître aux Hébreux, sans la transformer en aucune manière, insère dans son développement christologique. Ce sont des aspects d'un événement qui est essentiellement un, c'est-à-dire le renouvellement du cœur humain par l'esprit de Yahweh : la rémission des péchés n'est nulle part une déclaration purement juridique (cf. la cohérence avec l'ordre physique), mais elle désigne un changement intérieur se manifestant par l'observation des commandements. Il me semble impossible de trouver, dans l'ensemble de la littérature prophétique, un seul argument en faveur de la thèse luthérienne : *simul peccator et justus ;* chez les prophètes, la vie dans le péché fait place à l'observance de la Loi divine sans qu'il y ait lieu d'introduire une justification imputée à l'homme pécheur. C'est toujours, comme s'exprime l'Épître aux Hébreux au sujet de l'œuvre du Christ, une purification des consciences des œuvres mortes pour servir le Dieu vivant (9,14). La nouvelle Alliance telle que nous la décrivent Jérémie et Ezéchiel, consiste en ce que Dieu même veille sur l'accomplissement de sa volonté par l'octroi d'un cœur et d'un esprit nouveaux (Jer. 31, 33 s ; 32, 38 ss ; Ez. 36, 25-28 ; 11, 19s), et ce n'est qu'à condition de ce renouvellement intérieur qu'on peu parler de « justes » (Is. 54, 13s ; Dan. 9,24 e. a.).

L'idée d'une existence heureuse après la mort, telle que nous la rencontrons dans les écrits postérieurs, spécialement dans le Livre de la Sagesse, change d'un coup la perspective eschatologique. Dans la prophétie classique il s'agissait d'une eschatologie collective, la restauration du peuple à la suite d'un développement rectiligne de l'histoire, bien que ce fût à travers le jugement et en faveur seulement d'un « reste d'Israël ». Maintenant ce n'est plus une collectivité historique qui sera sauvée, mais les justes de tous les temps participeront personnellement au salut, tandis que le jugement définitif s'étendra à tous les pécheurs. Le peuple de Dieu perd ses aspirations nationales et politiques pour devenir « une communauté de juifs fidèles qui écoutent la Parole de Dieu ». Par ces mots M. A. Feuillet [1] caractérise l'Israël futur d'après Is. 56-66, morceau remarquable à cause de son « individualisme religieux » et de son eschatologie individuelle qui a servi de modèle à l'auteur de la Sagesse (cf. Is.. 56,3-7 et Sap. 3,13-15 ; Is. 57,1 s et Sap. 4,7-17 ; Is. 66,24 et Sap. 4,19-5,1) Alors les biens de ce monde ne suffisent plus à rendre adéquatement le bonheur des élus ; si l'on s'en tient encore aux images convenues, celles-ci sont à interpréter dans la perspective de la résurrection future et du renouvellement du ciel et de la terre. C'est le cas de la partie du Livre d'Isaïe que je viens de citer.

III. L'unité du peuple de Dieu.

La psychologie hébraïque était plus ouverte à l'idée de solidarité que l'esprit moderne. L'intérêt porté au côté matériel de l'existence humaine renforçait les liens existant entre l'individu et son entourage. Son existence se réalisait au sein d'une famille et d'un peuple, elle était liée au sol qu'on cultivait, à la terre dont l'homme avait été tiré au commencement et à laquelle il devait retourner à sa mort. Somme toute, le monde visible était le cadre nécessaire de la vie humaine.

Ce sont tous des éléments antérieurs à la Révélation. Le facteur décisif de l'unité du peuple d'Israël n'est pas là. Le Dieu qui avait

1. Isaïe, *Dict. de la Bible, Suppl.* IV, col. 714.

promis à Abraham : « Je ferai de toi une grande nation » (Gen. 12,2), Lui seul est célébré dans tout l'Ancien Testament comme le vrai fondateur du peuple. En effet, l'origine du peuple élu dépend essentiellement de la Révélation d'un Dieu personnel et transcendant, qui a créé Israël « pour être son serviteur » (Is. 44,21). Plus que par les liens du sang, le peuple d'Israël était un par la foi en Yahweh ; à Lui seul il devait son existence et aux moments critiques de l'histoire il possédait en Lui l'espérance inébranlable de ne jamais périr et d'être en route vers un avenir de prospérité et de paix. L'espérance eschatologique est née de la connaissance d'un Dieu Créateur et Maître de l'histoire.

Si l'attachement à un Dieu unique est le suprême fondement de l'unité du peuple, il en résulte que son existence dépend essentiellement de sa fidélité envers Dieu. Non à cause de sa supériorité, mais uniquement à cause de l'amour de Dieu qui a voulu tenir ses promesses faites aux pères (Deut. 7,7s), Israël est devenu « le peuple de Dieu », *λαὸς θεοῦ* [1], appelé à correspondre à l'amour divin par la fidèle observation des préceptes de l'Alliance. Dès qu'il y manquait, il cessait d'être le peuple de Dieu : « Nomme-le Lô-Ammi, car vous n'êtes pas mon peuple, et moi je ne serai pas votre Dieu » (Os. 1,9). C'est l'accusation des prophètes, mais immédiatement suivie d'une nouvelle invitation de Yahweh : « Écoutez ma voix, et je serai votre Dieu et vous serez mon peuple » (Jer. 7,23 ; 24,7). Cette formule stéréotypée des prophètes se rapporte le plus souvent aux temps messianiques (Jer. 31,33 ; 32,36 ss. ; Ez. 11,20 ; 14,11 ; 36,28 ; 37,23 ; Is. 41,8-10), quand il y aura un peuple saint et juste (Is. 60,21 ; 62,12), non plus renfermé dans l'étroitesse d'une existence nationale, mais constituant avec les nations le peuple de Dieu universel : « Beaucoup de nations s'attacheront à Yahweh en ce jour-là et elles seront mon peuple » (Zach. 2,14 s. ; cf. le même universalisme dans Is. 25,6 s ; 26,2 ; 45,18-25 ; 55,4-7 ; Jer. 12,16 ; 16,19 ; Ez. 47,22 ; Soph. 3,9 ; Zach. 9,7). C'est ainsi que les prophètes ont accentué le caractère sacré de la notion du peuple de Dieu, préparant par là l'idée de l'Église une et universelle du Nouveau Testament qui, elle aussi, trouve le fondement dernier de son unité en « un seul Dieu, Père de tous » (Eph. 4,6).

1. Cf. STRATHMANN dans le *Theol. Wörterbuch zum NT*, vol. IV, p. 36 s.

Parce que l'unité du peuple de Dieu repose sur sa fidélité au Dieu de l'Alliance, il s'ensuit logiquement que le Livre de l'Alliance, la Loi mosaïque, est l'expression visible de son unité, à côté de l'unique sanctuaire, le lieu où Yahweh demeure au milieu de son peuple. C'est pourquoi les prophètes célèbrent la fonction centralisatrice du temple et de la Loi dans l'Israël de l'avenir. Dans la prophétie d'Isaïe 2,2-4 le temple et la Loi sont conçus comme un centre unique d'attraction pour toutes les nations. L'eau vivifiante, sortant du temple messianique d'après Ezéchiel 47, atteindra non seulement les Israélites, mais aussi les étrangers demeurant parmi eux (v. 22). D'après Zach. 14,8 s. des eaux vives sortiront de Jérusalem et Yahweh deviendra roi sur toute la terre ; « en ce jour-là, Yahweh sera unique, et son nom unique ».

Quant au sanctuaire unique, il faut reconnaître que sa place centrale dans le futur Royaume de Dieu, célébrée dans ces textes et d'autres (Jer. 33,11.18 ; Is. 19,21 ; Soph. 3,10 ; Is. 56,7 ; 60,7 Ez. 37,26 s ; Zach. 14,16-20) est contredite par les textes prévoyant la décentralisation du culte (Mal. 1,11 e. a.). La loi mosaïque au contraire reste toujours, dans toutes les prophéties messianiques, « la lumière incorruptible qui doit être donnée au monde » (Sap. 18,4), dont l'observation est absolument nécessaire pour que les Israélites participent aux biens messianiques et que les Gentils puissent appartenir au peuple élu. L'observance des commandements est même plus qu'une condition, elle est en réalité l'expression de l'amour de Dieu et la voie par laquelle celui-ci communique ses secrets intimes (cf. Jer. 31,33 s. et Joh. 14,21) ; elle est, dans son achèvement final, c'est-à-dire dans la soumission parfaite à la volonté de Dieu, le noyau de la félicité messianique apportée par le Médiateur Jésus-Christ (Hebr. 8) [1].

IV. Unité et individualisme religieux.

A propos de la Loi se pose le problème de l'individualisme religieux qui apparaît d'une façon très accentuée dans les derniers

1. Voir aussi l'exposé de Stig Hanson sur les principes d'unité d'après l'Ancien Testament et le Judaïsme dans son livre *The Unity of the Church in the New Testament*, 1946, p. 5-23.

chapitres du Livre d'Isaïe (57,1 s.15 ; 59,18 ; 66,1-5 e. a.) et qu'on peut dire caractéristique de la période après l'exil et de la littérature sapientielle. Cet individualisme n'est-il pas contraire à l'unité du peuple qu'il dissout en un grand nombre d'individus ?

On aurait tort d'affirmer que l'individualisme, dans le sens de piété individuelle, était inconnu dans l'Israël d'avant l'exil ; seulement, après l'exil il s'affirme mieux [1]. Le fameux changement qu'on peut constater pour la première fois dans quelques textes de Jérémie et d'Ezéchiel, se rapporte uniquement à une nouvelle conception des sanctions personnelles correspondant à l'attitude morale de l'individu. Le châtiment infligé par Yahweh au pécheur ne pèse plus sur la collectivité ou sur les descendants, mais sur l'homme individuel (Jer. 31,29 s ; Ez. 18), tout comme la vie est promise aux mérites personnels des justes. Mais ce châtiment, qu'Ezéchiel voit se réaliser dans la mort du pécheur, et cette vie ne perdent rien de leur caractère matériel ; cet individualisme n'est nullement une fuite dans l'immatériel, par contre il fera naître l'espérance de la résurrection.

C'est précisément cet individualisme religieux qui a stimulé l'idée du salut universel et qui a adapté la piété juive à l'esprit des Gentils, surtout quand les Sages présentent leur doctrine comme une sagesse presque totalement dénuée des éléments mosaïques (Prov. 1-9 e. a.). Ce n'est donc pas par hasard que dans Is. 56-66 individualisme religieux et universalisme messianique vont de pair.

Enfin il faut noter que dans la période où l'individualisme religieux prit son essor, la contemplation des Israélites pieux et des sages commença plus qu'auparavant à s'occuper de la puissance créatrice de Yahweh. Tandis que les prophètes plus anciens en appellent au Dieu de l'histoire, les plus récents, sans abandonner le souvenir de l'Exode, rattachent ses gestes rédempteurs à sa puissance créatrice (surtout Is. 40-46). Déjà la célèbre prophétie de Jer. 31 contient une allusion au parallélisme que l'on concevait entre les lois régissant les phénomènes naturels et les commandements de l'Alliance (cf. v. 33 et 35 s.) et qu'on

1. Cf. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, vol. III, 1939, p. 1-18 ; Th. C. Vriezen, *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament*, 1949, p. 159 ss.

retrouve plus expressément dans les Ps. 18 ; 147 ; 119,89-92 et dans beaucoup de passages de la littérature sapientielle. En effet, d'après les Sages il n'y a pas un Dieu auteur de la création à côté d'un Dieu législateur, mais seulement un Dieu créateur qui à l'égard de l'homme exerce sa puissance créatrice en lui révélant sa volonté et en le faisant vivre dans l'accomplissement de cette volonté. Ils expriment cette vision en disant que Dieu par sa sagesse régit à la fois les phénomènes naturels et la vie morale et religieuse de l'homme. Le Créateur vise le bien-être et la vie de ses créatures ; quant à l'homme, la vie lui vient de son obéissance aux commandements divins, par la vie il est incorporé à l'harmonie de l'univers. On voit par là combien, pour l'esprit hébreu, les valeurs morales et physiques sont étroitement liées. Par là s'ouvre la voie à un universalisme qui ne mérite pas seulement cette qualification à cause de la participation des païens au salut d'Israël, mais qui s'étend aussi par l'aspect matériel à la création universelle. Une terre nouvelle et un ciel nouveau participeront au salut des justes (Is. 65,17 ; 66,22). C'est ainsi que l'unité du peuple s'affirme à nouveau, non plus dans l'entourage limité d'une existence nationale, mais dans la solidarité avec tout le créé, pensée élaborée par saint Paul dans la doctrine de la récapitulation de toutes choses dans le Christ.

V. Le Messie et le salut.

Si l'origine de l'attente messianique en général trouve son dernier fondement dans la foi au Dieu de l'Alliance qui n'abandonne jamais le peuple qu'il a adopté, l'attente d'un Messie personnel se nourrit à la même source, à cette différence près que le règne davidique lui a donné sa spécification définitive. Ce que l'Exode était pour l'attente d'une délivrance définitive, la gloire du règne de David, jointe à la prophétie de Nathan (2 Sam. 7,16) l'était pour l'attente d'un Sauveur. Il sera le représentant de Yahweh dans le Royaume futur et son rôle sera d'opérer les merveilles de l'ère messianique.

Isaïe et les autres prophètes nous disent que le prince futur exercera son empire avec sagesse (Is. 9,6 conseiller admirable ; Jer. 23,5) et avec droiture et justice (Is. 8,6 ; 11,4s ; Jer. 23,5 ;

33,15 ; cf. Ps. 45,7 ; 72). En cela il s'agit de certaines caractéristiques de son gouvernement plutôt que de l'état religieux du peuple. Le gouvernement sage et juste du Messie amènera une ère de paix et d'abondance matérielle, quelquefois dépeinte sous l'image de la paix et de l'abondance paradisiaques (Is. 9,6 prince de la paix ; 11,4-8 ; Ez. 34,23-31 ; 37,24-28 ; Ps. 72). Mais sa fonction d'intermédiaire entre Yahweh et son peuple se distingue principalement par son caractère religieux ; le Messie lui-même sera rempli de l'esprit de Yahweh et doué de toutes les qualités qui d'après Prov. 8 dérivent de la sagesse divine « par laquelle les rois règnent » (v. 12-16) et tous les hommes acquièrent la faveur de Yahweh (v. 35). Enrichi de ce don divin, le Messie fera qu'aucun ne commette plus de mal sur toute la montagne sainte et que la terre soit remplie de la connaissance de Yahweh (Is. 11,1-3.9). Cette fonction religieuse du Messie apparaît concise et nette dans Ez. 37,24 : « Mon serviteur David sera leur roi, et il sera un seul pasteur pour eux tous ; ils suivront mes ordonnances, ils observeront mes commandements et les mettront en pratique ».

Du point de vue théologique aucun texte regardant le Messie n'atteint la profondeur des péricopes du Livre d'Isaïe parlant du Serviteur de Yahweh (42,1-7 ; 49,1-7 ; 50,4-9 ; 52,13-53,12). Bien que son nom ne soit nulle part mentionné et que l'appellatif « Serviteur de Yahweh » s'applique également au peuple d'Israël, on ne saurait raisonnablement douter ni de son individualité ni de ses traits messianiques. Sa manière d'agir trahit plutôt le prophète que le roi ; il est d'ailleurs remarquable que dans toute la partie Is. 40-55, à l'encontre de Is. 1-39, la figure royale de David fait entièrement défaut, à l'exception de 55,4 où l'auteur rappelle l'Alliance divine avec David, désigné de façon remarquable comme « le témoin auprès des peuples ». C'est pourquoi plusieurs auteurs rattachent les chants du Serviteur à la prophétie de Moïse prévoyant la venue d'un prophète tel que lui (Deut. 18,15.18). Et en effet, le Serviteur de Yahweh remplit une mission éminemment religieuse.

Yahweh a mis son esprit sur lui de sorte qu'il pourra répandre la justice parmi les nations, qu'il annoncera la justice et que les îles seront dans l'attente de sa Loi ; il sera la lumière des nations pour ouvrir les yeux des aveugles (42,1-7). Non seule-

ment il ramènera les tribus d'Israël à Yahweh, mais étant la lumière des nations, il fera arriver le salut de Yahweh jusqu'aux extrémités de la terre (49,1-7).

Je m'arrête particulièrement aux passages parlant des humiliations du Serviteur endurées pour expier les fautes des hommes (49,7 ; subies dans l'obéissance à Yahweh 50,4-6 ; 52,14-53,12), à cause du problème théologique qu'ils contiennent. Je pense ici à la thèse protestante d'après laquelle Dieu a imputé nos péchés au Christ, afin qu'il pût nous imputer sa justice à lui. De part et d'autre il s'agirait d'une imputation juridique. Or, lorsqu'on lit la péricope d'Isaïe sous le jour de l'anthropologie de l'Ancien Testament et de la cohérence entre l'ordre physique et l'ordre moral, la conclusion s'impose qu'ici il est question, non d'une imputation purement juridique, mais d'une imputation en un certain sens vraiment réelle. D'après les Israélites, le péché se manifestait de façon concrète dans la condition physique du pécheur ; c'est pour cette raison que les psaumes pénitentiaux p. ex. confondent le moral et le physique dans la condition lamentable du psalmiste (Ps. 38 ; 51,10 s ; cf.Job 14 ; Ps. 90 et la cohérence entre maladie et péché : Sir. 38 e. a.). La citation d'Isaïe par saint Pierre (1 Pt. 2,22-24) : « qui a porté nos péchés *en son corps* sur le bois » n'est pas épuisée par l'acception d'une imputation juridique, mais désigne une participation réelle à la condition du pécheur d'après son aspect physique, ou selon saint Paul, « à la chair du péché » (Rom. 8,3). Cette conclusion tire encore son importance de ce que le principe de solidarité, manifeste dans la participation du Serviteur à l'existence physique des pécheurs, doit en sens inverse s'étendre logiquement à la gloire du Christ, annoncée elle aussi par quelques versets d'Is. 53 : la participation à la gloire du Messie comportera toujours, à côté d'un renouvellement religieux et moral, une transformation physique, ce qui s'accorde parfaitement avec la notion catholique de la grâce. C'est enfin à la lumière de cette exégèse qu'on peut s'expliquer pourquoi les guérisons opérées par le Christ d'après les évangiles sont rattachées à la prophétie d'Is. 53 (Matth. 8,17 : « Il a pris nos infirmités et s'est chargé de nos maladies ») ; non moins que l'expulsion des démons, elles, témoignent de la victoire sur le péché et de la venue du Règne de Dieu.

Le succès de la mission prophétique du Serviteur (42,1-7 e. a.) dérive donc en dernière analyse de son sacrifice expiatoire (Is. 53,10) ; c'est parce qu'il s'est chargé de leurs iniquités qu'il justifiera beaucoup d'hommes (v. 11), d'une justice vraiment inhérente et transformante.

VI. L'unité du Royaume messianique.

Par la bouche du prophète Amos, Yahweh promet qu'en ce jour-là il relèvera la maison de David qui est tombée, et qu'il la rebâtira telle qu'aux jours d'autrefois (9,11). D'après Osée les enfants de Juda et les enfants d'Israël se réuniront et se donneront un même chef (2,2 ; cf. 3,5). Sous le règne pacifique du germe de David, Juda sera sauvé et Israël habitera en assurance (Jer. 23,5s ; cf. 3,18 ; 30,3.9 ; Is. 11,12s ; Zach. 10,6). Par un acte symbolique Ezéchiel préfigure la future réunion des deux royaumes sous le roi David, « l'unique pasteur pour eux tous » (37,15-28).

Ces prophéties ne visent pas tant à la restauration nationale du peuple d'Israël, qu'à l'enlèvement du schisme de Jéroboam qui par la scission du royaume et l'érection d'un sanctuaire séparé menaçait l'unité essentielle du peuple de Dieu, fondé sur le service d'un seul Dieu et symbolisé par l'unique sanctuaire. Particulièrement chez Ezéchiel, qui est le plus explicite sur le point de la réunion des deux royaumes sous un seul roi, la fonction unificatrice du temple ressort de la promesse de Dieu : « J'érigerai mon sanctuaire au milieu d'eux pour toujours ».

Quant à l'universalité du Royaume messianique, les textes qui en témoignent sont relativement nombreux (Is. 11,10 ; Ps. 72,8-11 ; Zach. 9,10 ; Ps. 45,17 ; Dan. 7,14) ; ceux ayant trait à la mission prophétique du Serviteur de Yahweh s'étendant à toutes les nations sont certainement les plus importantes.

VII. Conclusion.

La cohérence essentielle de l'aspect religieux et de l'aspect physique du salut à venir nous défend d'attribuer aux prophètes

l'idée d'un retour à la faveur de Yahweh, sans que cela entraîne une répercussion d'ordre physique. L'idée d'un Législateur unique, identique au Créateur, régissant à la fois le monde visible et l'homme au moyen de commandements (pensée développée particulièrement dans les Livres Sapientiaux mais ébauchée par les prophètes), implique que là où Yahweh par son esprit inspire l'accomplissement de sa volonté, il produit nécessairement un renouvellement non seulement moral mais aussi physique. Il n'y a pas de rétablissement des relations personnelles entre Yahweh et les justes sans conséquences d'ordre physique.

La prétendue opposition entre la pensée hébraïque et la pensée grecque, d'après laquelle celle-ci, grâce à sa préférence pour l'ontologie, aurait influencé l'acception catholique de la grâce, tandis que la pensée hébraïque, prétendûment fermée aux valeurs ontologiques, accentuerait les interventions successives de Dieu dans l'histoire du peuple, n'est donc pas soutenable en face de la doctrine biblique. La pensée hébraïque est même éminemment ouverte aux valeurs ontologiques en ce sens qu'elle ne peut concevoir aucune intervention divine dans l'existence de l'individu et du peuple, y compris les valeurs religieuses, telle la rémission des péchés, sans que cela ait des conséquences pour l'existence physique.

L'anthropologie des anciens Hébreux accentue l'aspect matériel de l'existence humaine ; elle nous fait voir la vie humaine dans sa réalisation concrète et corporelle dont la communauté du peuple et le monde visible forment l'espace vital ; ceux-ci sont pour ainsi dire le prolongement de la personne humaine. La vision de l'homme et de l'univers, telle qu'elle apparaît dans les écrits de l'Ancien Testament, est contraire à tout individualisme spiritualiste. Grâce à la cohérence indissoluble de l'aspect physique et de l'aspect religieux du salut, cette affirmation s'étend également au Nouveau Testament. Bien que le salut messianique dans sa phase initiale, équivalente à la grâce sanctifiante, soit une réalité intérieure et invisible, celle-ci est cependant un changement physique et une élévation réelle d'une partie de l'univers à la gloire de Dieu ; d'où le devoir de chrétien de ne pas s'enfuir dans l'immatériel, mais de communiquer

l'élan de la vie dans le Christ au monde dans lequel il vit et qu'il doit animer par sa présence.

D'un côté la vie du chrétien est un renouvellement physique aboutissant à la résurrection corporelle, d'un autre côté elle est un renouvellement moral s'épanouissant dans ce monde par l'accomplissement de la volonté de Dieu dans la pratique de l'amour chrétien, l'amour qui reste à jamais. En effet, les prophètes n'entrevoient nulle part la possibilité d'une déclaration juridique par suite de laquelle le pécheur, tout en demeurant tel, est déclaré juste. Péché et justice sont, d'après eux, des réalités diamétralement opposées et incompatibles. La justice ne repose pas sur la foi seule, mais sur l'accomplissement de la volonté divine dans tous les domaines de la vie. Cette affirmation ne s'oppose pas à la doctrine paulinienne de la justification par la foi, car l'Apôtre conçoit l'opposition entre justice et péché à la manière des prophètes (2 Cor. 6,14 ; Rom. 6,19 ; 8,19). « Justification par la foi » veut dire que toute la vie chrétienne doit son existence à l'œuvre du Christ que nous nous approprions par la foi, mais la structure de la vie chrétienne en elle-même présente la même cohérence entre le salut et les œuvres que nous avons rencontrée chez les prophètes.

Tandis que la Réforme souligne à l'excès l'importance de la foi dans la vie des croyants qui forment le peuple de Dieu du Nouveau Testament, les prophètes ont insisté sur l'accomplissement de la Loi comme étant caractéristique principale du futur Royaume de Dieu. A partir du moment où le Christ glorifié répand l'Esprit-Saint promis et que saint Pierre annonce l'élévation de Jésus à la dignité de Seigneur et Messie (Act. 2,33-36), l'ère messianique est inaugurée. Il n'y a pas lieu, sans faire violence aux promesses contenues dans les prophéties de l'Ancien Testament, de construire une différence essentielle entre l'Église d'ici-bas et le Royaume à venir ; l'effusion de l'Esprit produisant les fruits de l'esprit (Gal. 5,22) est dans la mentalité des prophètes le signe manifeste de l'avènement du Règne de Dieu. La foi, étant une propriété transitoire de l'existence chrétienne, ne peut aucunement par elle seule fonder l'unité du peuple de Dieu, laquelle, au contraire, dans la charité qui ne passera jamais, trouve le trait d'union entre son existence terrestre et sa gloire future.

A. HULSBOSCH, o.e.s. a.

La vie quotidienne du Moine studite.

Προκριτέα ἡμῖν ἡ πρᾶξις ἀεί
S. Théodore Studite.

Au scribe qui lui demande : « Maître que faut-il faire pour avoir la vie éternelle ? », Notre-Seigneur présente comme idéal de vie la pratique des commandements [1]. Aux disciples qui réclament une parole pour les aider à faire leur salut, les Vieillards du Désert répondent par un conseil pratique [2]. Au postulant qui sollicite son admission dans le monastère, saint Benoît remet un texte qui implique un engagement concret de tous les instants : « ecce lex sub qua militare vis » [3].

Cette attitude « existentialiste » [4] est commune au monachisme antique d'Orient et d'Occident. On trouve, il est vrai, quelques théoriciens qui ont cherché à étudier, par delà les observances et souvent sans se soucier d'elles, les fondements dogmatiques et psychologiques de la marche de l'âme vers Dieu [5]. Mais n'y aurait-il pas quelque méprise à prétendre ne

1. *Luc.*, X, 25-29.
2. On en trouvera de multiples témoignages dans les *Apophtegmata Patrum*. Qu'il suffise ici de mentionner à titre d'exemple le premier apophtegme de la collection alphabétique : Antoine I (PG 65, 76 A-B). Antoine gêné par ses « pensées » consulte Dieu. En réponse il voit un ange qui fait alterner prière et travail manuel et se contente de lui dire : « fais ainsi et tu seras sauvé ».
3. *Regula monachorum*, cap. LVIII, éd. SCHMITZ, lignes 21-22.
4. J'emploie ce mot, quelque peu malsonnant dans une étude sur le monachisme, à la suite du prof. Ivan Tchetverikov dans Métropolite SERAPHIM, *L'Église Orthodoxe, les dogmes, la liturgie, la vie spirituelle*, trad. de J. Marty, Paris, 1952, 208. Tchetverikov fait de cette attitude une caractéristique de l'âme russe. A vrai dire, il semble que c'est toute la mentalité antique, qu'elle soit d'Orient ou d'Occident, qui était pénétrée de cet « existentialisme ».
5. C'est le cas par excellence de saint Maxime le Confesseur dont le génie théologique dépasse en profondeur les autres spirituels orientaux.

connaître la spiritualité monastique que par leurs synthèses ou même à voir en eux ses docteurs les plus autorisés [1] ?

Cet aspect concret et vital de l'enseignement monastique — on devrait dire plutôt de la pédagogie monastique — se traduit par un régime de vie, un ensemble d'observances et de coutumes, auxquels le novice se soumet dans un humble amour, parce qu'il a confiance en ses Anciens [2]. L'organisation d'une journée monastique présente donc un intérêt qui dépasse de beaucoup celui que nous offre un tableau de mœurs. Elle révèle l'orientation que son auteur veut donner aux âmes qui viennent se placer sous sa conduite. Elle est l'expression d'une doctrine spirituelle. Une simple observance comme le travail manuel en dit plus quelquefois sur la diversité des courants monastiques, que les principes mêmes auxquels on prétend se référer pour l'admettre ou l'exclure. Si l'horaire du clunisien du XII[e] siècle est si différent de celui que suivaient ses ancêtres cassi-

Sur le plan purement spéculatif le P. I. H. Dalmais a raison d'écrire dans *La doctrine ascétique de saint Maxime le Confesseur d'après le Liber Asceticus*, dans *Irénikon*, XXVI, 1953, p. 17 : « Quiconque a pratiqué la littérature ascétique du monachisme oriental éprouve à la lecture du *Dialogue* de Maxime une impression de plénitude et d'équilibre qu'aucune autre œuvre ne lui a procurée ».

1. Pour reprendre l'exemple de Maxime, n'est-il pas surprenant de constater le peu de place qu'il fait, en définitive, au monachisme ? Car toute doctrine ascétique n'est pas nécessairement monastique. Il existe chez les Pères du monachisme des vues profondément originales, bien qu'elles soient peu étudiées ; elles attirent peu l'attention parce qu'elles se présentent plutôt comme des thèmes indépendants les uns des autres, que comme une synthèse doctrinale. Et puis est-il besoin d'ajouter qu'il existe des aperçus profonds que seule l'ascèse, et non la doctrine ascétique, saura donner. On peut admettre sans difficulté avec le P. Dalmais (*op. cit.* p. 37-38) que Maxime a sur la charité fraternelle des vues plus complètes que celles de Basile. Mais en fait, est-ce que le moine basilien qui tous les jours de sa vie aura travaillé de ses mains à longueur de journée pour ses frères et les pauvres, n'aura pas un sens plus profond de la charité fraternelle et de l'Incarnation ?

2. Un des caractères constitutifs du cénobitisme est qu'il est traditionnaliste. Ce caractère se vérifie dans la conduite individuelle du moine qui cherche à ne rien faire qui ne soit approuvé et conseillé par ses Anciens ; il se vérifie à un plus large échelon dans la vie même des monastères qui, lorsqu'ils sont en pleine vitalité, ne cherchent rien d'autre que de vivre comme ont vécu les moines des générations précédentes. C'est ce qui explique la stabilité des institutions cénobitiques.

niens, ne serait-ce pas parce que, en dépit du désir qu'a Cluny de s'inspirer de la même Règle et de s'en réclamer, une évolution importante s'est produite dans la doctrine spirituelle elle-même ? Et si le moine qui suit les conseils de Callixte et d'Ignace Xanthopoulos a un horaire complètement différent de celui du moine studite, n'est-ce pas parce que leurs spiritualités sont différentes aussi ? Car la diversité a toujours été de règle dans le monachisme [1]. On aurait tort de l'oublier [2].

A Byzance, à partir du IXe siècle, le cénobitisme est lié à un nom, celui de Théodore le défenseur des icones. Les combats qu'il a soutenus avec son intrépidité farouche pour l'intégrité de la foi l'ont rendu célèbre dans le monde entier ; le Martyrologe romain nous l'affirme [3]. Pourtant, en définitive, ce n'est pas en ce domaine peut-être que son influence s'est fait sentir le plus profondément. Il a véritablement rénové le cénobitisme byzantin. La conception studite de la vie monastique s'est répandue par la *Petite Catéchèse* [4], l'œuvre la plus populaire de Théodore,

1. Cette diversité apparaît non seulement dans la diversité extrême des formes de vie monastique, mais encore dans sa conception profonde ; voir *Hist. Laus.*, XIV, éd. Butler p. 37 . *Apophtegm. Patrum.* Nisteroos 2, PG 65, 305 D.

2. On ne peut saisir le sens de la vie monastique qu'en recherchant l'élément commun à toutes les formes de vie qui ont été considérées comme monastiques par les Pères. Sans quoi, on court le risque de ne saisir que des aspects secondaires du monachisme, mis particulièrement en lumière par une ou plusieurs conceptions monastiques déterminées, et de considérer comme des déviations dues à une diminution de l'idéal monastique, les formes de vie qui ne réalisent pas l'idée qu'on s'est faite ainsi du monachisme. La thèse, émise à plusieurs reprises ces temps-ci, qui fait de l'érémitisme la seule forme intégrale de monachisme, et conçoit le cénobitisme uniquement comme une préparation à la vie érémitique, ne paraît pas s'appuyer sur des textes valables. Elle aboutit à une totale incompréhension du cénobitisme. S. Pachôme (Th. LEFORT, *Les vies coptes de saint Pachôme*, Louvain, 1943, 177-178, 183), saint Basile (*Reg. fus.*, VII, PG 31, 928 C-933 C), saint Théodore Studite (*Grande Catéchèse* 42, inédite), saint Nil de Rossano (*Vita*, ASS Sept. VII, 272 F, 282 D) posent, au contraire, la supériorité de la vie cénobitique sur la vie érémitique. En soi, la question est parfaitement vaine. Erémitisme et cénobitisme sont des formes différentes, mais également plausibles, d'un même monachisme.

3. *Martyrologium Romanum*, 11 Nov. : « qui pro fide catholica adversus Iconoclastas strenue pugnans, factus est apud universam ecclesiam catholicam celebris ».

4. La seule bonne édition est celle d'EMMANUEL AUVRAY, *Sancti Patris nostri et confessoris Theodori, Studitis praepositi, Parva Catechesis*, Paris,

dont les nombreux manuscrits attestent la diffusion [1]. La *Grande Catéchèse* [2] a pénétré partiellement dans les monastères de l'Italie méridionale, et plus particulièrement, semble-t-il, de la Sicile, du XI[e] et du XII[e] siècles [3]. Mais c'est surtout peut-être par l'*Hypotypose* [4] que les prescriptions de détail ont été transmises à la postérité monastique. Ce règlement qui est de peu postérieur à Théodore, n'est, à quelques menues exceptions près, que la codification des usages qu'il avait établis dans ses monastères.

Dès la fin du IX[e] siècle ou le début du X[e], le texte de l'hypotypose était importé en Calabre [5] ; il n'est pas douteux qu'il

1891 ; on s'y référera par le sigle *Au* suivi du numéro de la pièce, et de l'indication de la ligne citée.

1. Il en existe quelque cent-soixante manuscrits.

2. La *Grande Catéchèse* comprend trois livres. Le premier qui contient 87 pièces, est en grande partie inédit. Je m'y reférerai par le sigle I (= livre I) suivi du numéro de la catéchèse utilisée. Pour ne pas surcharger par des renvois quelques peu inutiles, puisque l'unique témoin complet, le *Patmiacus 111*, est peu accessible, cette étude qui réclament déja par elle-même de nombreuses notes, je ne fournirai pas d'indication de sources. Quand les pièces citées sont éditées, je renverrai à l'édition du P. COZZA-LUZZI, dans la *Nova Patrum Bibliotheca* de MAÏ, t. IX et X, par le sigle CL suivi du numéro de la pièce, et de l'indication de la page, en précisant par IX et X le tome où on les trouve. Le second livre comprenait au moins 128 catéchèses. Il a été édité d'après le même *Patmiacus*, incomplet de quatre pièces, par A. PAPADOPOULOS-KÉRAMEUS sous le titre : *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου μεγάλη κατήχησις*. St-Pétersbourg, 1904 ; on indiquera les pièces de ce recueil par le sigle *Pk*.

Le contenu du livre III reste incertain ; il ne compte, à ma connaissance, que 50 pièces ; j'y renverrai sous le sigle III, en mentionnant le cas échéant, l'édition Cozza-Luzzi.

3. On trouve en effet un choix de vingt-neuf pièces du livre I dans huit mss. de cette époque, dont l'origine sicilienne semble assez facile à démontrer. Une étude est en préparation sur ce sujet.

4. PG 99, 1704-1720. Une rédaction certainement postérieure — je ne la crois pas antérieure au milieu du XIII[e] siècle — a été éditée par A. DMITRIEVSKIJ, *Opisanie liturgičeskich rukopisej*... t. I, Kiev, 1895, p. 224-237.

5. C'est même uniquement par des manuscrits italo-grecs que l'Hypotypose nous a été conservée dans sa rédaction primitive : *Vaticanus graecus* 2094, f. 116[v] et 121-125[v], *Vat. gr.* 2029, f. 179-185, *Ottobonianus graecus* 251, f. 101-102[v], *Vat. graec.* 1810, (palimpseste, écriture du dessous), la contenait aussi primitivement selon toute vraisemblance, *Neapolitanus II. B.* 20, f. 213[v]-221, *Cryptensis B. α. XXI*, (voir la copie de Rocchi, qui

influença fortement les usages du monachisme grec d'Italie [1]. A la fin du siècle suivant lorsque saint Athanase l'Athonite voulut donner aux moines de son monastère de Lavra un règlement précis, c'est à l'*Hypotypose* studite qu'il recourut après l'avoir complétée par quelques fragments de la Règle de saint Benoît, et lui avoir fait subir des modifications et des adaptations postulées par les circonstances [2]. Au XIe siècle, un ancien moine du monastère de Stoudios devenu patriarche de Constantinople, Alexis le studite, en redigera une nouvelle rédaction qui servira de règlement au monastère auquel il donna son nom [3]. Cette dernière rédaction aura une singulière fortune, puisque c'est elle qu'utilisera Théodose, le législateur de la laure de Kiev-Petcherski [4], pour composer la règle de son monastère. A son

constitue le *Cryptensis B. α. LIV*, p. 325-331), et quelques mss. de l'*eclogè* de vingt-neuf pièces, (v. ci-dessus, note 3 de la p. 24) tous d'origine italo-grecque. Il n'y a cependant aucune raison de contester la parfaite authenticité de ce texte. L'adaptation qu'a faite Athanase l'Athonite de l'Hypotypose studite a certainement été faite sur un texte pris à Constantinople, et de tous points conforme au texte que nous transmettent les témoins italo-grecs.

1. Qu'il suffise ici de citer M. SCADUTO, *Il monachismo basiliano nella Sicilia medievale, rinascita e decadenza sec. XI-XIV*, Rome, 1947, p. 113 : « Nella rinascità di S. Filippo di Demenna è sopratutto interessante constatare l'influsso che la regola studitana ha esercitato sui monasteri basiliani dell'occidente » ; suivent des exemples ; voir aussi p. 197 et 209. Une étude ultérieure pourra souligner davantage ces rapports entre les *typica* italo-grecs et l'Hypotypose studite.

2. On me permettra de renvoyer à *Saint Athanase l'Athonite et la Règle de saint Benoît*, dans *Revue d'Ascétique et de Mystique*, XXIX, 1953, 108-122. Je prends occasion de ce renvoi pour signaler que les textes bénédictins de l'hypotypose lavriote, avaient déjà été remarqués par H. G. Beck, dans un article intitulé *Der Benediktinerregel auf dem Athos* (*Festschrift Dölger*, p. 21-24), dont je n'ai eu connaissance qu'après l'impression de mon étude. L'influence de l'Hypotypose studite sur les règlements monastiques postérieurs a été rapidement étudiée par PH. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894, p. 15-20.

3. Le texte d'Alexis est perdu, et son existence n'est connue que par sa traduction, ou son adaptation slavonne, due à saint Théodose de Petcherski.

4. Sur le typicon de Théodose, voir GOLUBINSKIJ, *Istorija russkoj cerkvi*, Moscou, 1900, t. I, IIe partie, p. 607 sv. ; où on trouvera une traduction russe partielle de cet important document. Un résumé en a été donné par L. M. ROUËT DE JOURNEL, *Monachisme et monastères russes*, Paris, 1952, 28-32.

tour, la règle de Théodose transmettra à travers la Russie une part importante des usages studites [1]. Pendant ce temps, à Byzance même, l'*Hypotypose* marque de son influence les *typica* postérieurs [2] ; ainsi peut-on dire qu'un monastère comme celui de la Théotocos Evergétis, qui semble avoir été à l'origine d'un mouvement de renouveau cénobitique dans la seconde moitié du XI[e] siècle, est manifestement dans le sillage de la spiritualité studite [3].

Il faut pourtant noter que le monastère de Stoudios aurait pu paraître le moins qualifié pour servir de prototype aux autres colonies monastiques de la capitale ou de l'Olympe bithynien. Il représente, en effet, une réalisation à peu près unique dans l'histoire du monachisme byzantin. Des circonstances, dont la moindre assurément n'était pas l'extraordinaire attrait exercé par la personnalité de Théodore, en ont fait un monastère énorme. Les historiens se fondant sur un passage de la vie de Théodore ne répugnent pas à penser que plus de mille moines l'habitaient [4]. Ce chiffre paraît exagéré car les dimensions assez mo-

1. Rouët de Journel, *op. cit.*, 33.

2. A défaut d'une étude d'ensemble sur les typica connus et sur leurs mutuelle dépendance, on trouvera la liste de 27 typica des IX[e]-XIV[e] s., dans H. Delehaye, *Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues*, in *Mémoires de l'Académie Royale de Belgique*, classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, collection in-8, deuxième série, t. XIII, Bruxelles, 1921, 4-8.

3. L'influence monastique du *coenobium* de la Théotocos Evergétis ressort du fait qu'un recueil de catéchèses inédites que je crois pouvoir attribuer à son fondateur et premier higoumène Paul, est passé au monastère du Christ-Philanthrope à Constantinople, et dans un monastère de moniales que je n'ai pu identifier. Elle s'affirme encore par le fait que le typicon évergétin « a nettement inspiré celui de la Kosmosôtira fondé sur les bords de l'Èbre (auj. Maritsa) par Isaac Comnène (1152)..., celui de Saint-Mamas... (1158), celui du monastère d'Elegmoi, fondé en Bithynie par le mystikos Nicéphore (1162). Saint Sabas le Serbe, dans les règles données par lui au monastère de Khilandar au mont Athos, n'a guère fait que traduire en slavon le typicon de fondation de l'Evergétis. Isaac Comnène affirme que bien d'autres monastères se sont inspirés du même modèle », R. Janin, *La Géographie ecclésiastique de l'Empire Byzantin*, I[e] partie, t. III ; *Églises et monastères*, Paris, 1953, p. 188.

4. Cette affirmation se fonde, il est vrai sur un document sérieux : *Vita S. Theodori Studitae*, PG 99, 148 C I, (*id.* dans les deux autres rédactions). Mais il peut y avoir une exagération du biographe, ou plus vraisemblablement, ce chiffre exprime-t-il le total des moines qui dans les

destes de l'église [1] se concilient mal avec lui, et par ailleurs, il faut résolument abandonner la thèse qui faisait des studites les continuateurs des Acémètes [2]. Il reste cependant que Théodore nous fournit dans ses catéchèses des indications fort claires sur le grand nombre de ses moines [3]. La plupart des monastères de Byzance n'eurent au contraire qu'une population très restreinte qui généralement ne dépassait pas trente ou quarante moines [4]. Ce seul fait devait amener des modifications importantes dans l'utilisation des usages studites [5]. Mais compte

divers monastères de l'obédience studite, étaient sous la juridiction proche ou lointaine de l'higoumène du monastère de Stoudios. Le texte de la *Chronographia* de Théophane (an. 798) n'est pas plus clair.

1. Voir R. JANIN, *op. cit.*, p. 454 : « l'église proprement dite mesure 22 m 42 sur 24 m 94 », ce qui semble fort peu pour loger tant de monde. Et comment toute la communauté aurait-elle tenu dans le narthex qui fait 7 m 22 sur 12 m ?

2. On ne trouvera pas la moindre allusion dans les œuvres de Théodore à une organisation de la vie monastique sur le type acémète, et cet argument, purement négatif, est pourtant très fort en l'occurrence, puisque le Studite se refère continuellement dans ses catéchèses aux usages de son monastère. Par ailleurs on sait que la thèse de l'acémétisme des studites est due à une compréhension tout occidentale de l'organisation monastique ; voir PARGOIRE *Acémètes*, dans *Dict. Archéol. chrét. et Liturgie*, t. I, I[e] partie, 317-318, et S. VAILHÉ, *Dict. Hist. et Géogr. Eccl.*, t. I, 280.

3. On suit dans le premier livre de la *Grande Catéchèse*, les progrès de la communauté ; ainsi *cat.* I. 19 = CL 45, IX 126 ; I. 22 = CL 61, IX 172 (allusion à des moines venus d'autres monastères), *cat.* I. 24 = CL 74, IX 208 ; I. 40 = CL 72, IX 201 ; I. 55 (« vous savez, mes frères, que presque tous les jours des postulants viennent à nous, et, comme je vous le répète souvent, que je n'ambitionne pas que nous soyons plus nombreux que les autres monastères ») ; I. 59 ; I. 70 (mentionne « plus de trois cents frères »). Rien ne permet d'affirmer que dans ce dernier texte il s'agisse uniquement des moines du monastère de Stoudios, et il est plus vraisemblable que c'est le chiffre global des religieux des monastères studites. Mais il reste que le monastère de Constantinople devait avoir une population particulièrement importante.

4. R. JANIN, *op. cit.*, 5, ou *Les églises et les monastères de Constantinople byzantine*, dans *Revue des Études Byzantines*, IX, 1951, p. 152.

5. C'est ainsi que disparaît des typica byzantins la répartition des colonies monastiques en décanies. Cette organisation, nettement attestée par la *Vita*, apparaît aussi dans les catéchèses (mention de πρωτεύοντες, dans *cat.* I. 5 ; I. 11 ; I. 23 etc...) On notera que le même fait se produit en Occident où très tôt la division du corps cénobitique en décanies s'estompe au fur et à mesure que, sous l'influence de la féodalité sans doute, le pouvoir abbatial devient de plus en plus seigneurial. Il est tout à fait remarquable que c'est peut-être là le seul point de la règle bénédictine que les réformateurs cisterciens ne pensèrent pas à rétablir.

tenu de quelques adaptations nécessaires, on peut affirmer que les coutumes cénobitiques des monastères byzantins du IXe au XVe siècle sont issues du monastère de Stoudios, et qu'elles témoignent de la fidélité avec laquelle on a gardé les lignes essentielles de la spiritualité studite.

* * *

On aimerait assurément suivre le studite, heure par heure, au cours de sa journée. Ainsi serait facilitée les comparaisons avec les formes modernes du monachisme. Mais on peut dire que les anciens ignoraient la notion d'horaire. On en chercherait en vain dans les *typica* qui nous restent, ou dans les diverses règles occidentales. Les législateurs traitent de l'office, du travail, des repas en des chapitres distincts comme si tous les exercices de la vie monastique ne s'enchaînaient pas les uns aux autres. Cette conception vient sans doute de ce que les occupations du moine sont sujettes à des variations continuelles. Ainsi les lois canoniques du jeûne monastique déplacent l'heure des repas selon des règles précises en des périodes déterminées de l'année. La durée du travail est en dépendance directe de la longueur des journées. L'office lui-même subit des variations incessantes selon le degré des fêtes célébrées. La juxtaposition de ces triples modifications, aboutit nécessairement à constituer un nombre extraordinaire d'horaires-types qui mettent une grande diversité dans la vie du moine [1].

Mais un autre élément intervient qui complique encore ces horaires et augmente encore la diversité de la journée du moine. Les heures, en effet, sont comptées d'après le système solaire, et par conséquent leur durée change tous les jours. On devine que cette computation n'était pas toujours chose facile, et ne permettait aucune précision. Nous trouvons trace çà et là dans la littérature monastique des difficultés auxquelles on se heurtait pour fixer les heures [2]. Il est d'autant plus étonnant que fort

1. Est-il utile de souligner que cette diversité était un facteur important d'équilibre pour les âmes ?

2. Par exemple, BARSANUPHE, éd. Nicodème l'hagiorite, p. 40 ; *interrog.* 76, conseille à un solitaire de mesurer la durée de la nuit avec des psaumes.

longtemps après l'invention des horloges mécaniques [1] les moines aient persisté à utiliser la computation solaire. Tous ceux qui ont ouvert des manuscrits liturgiques, synaxaires ou typica, savent que très souvent, au début de chaque mois, le copiste prend soin de noter la proportion des heures de jour et de nuit, au cours du mois à venir [2]. Parfois même on rencontre des indications plus précises. Ainsi dans un joli petit psautier, qui passa du reste entre des mains impériales, l'*Ambrosianus F 12 sup.*, on trouve une lettre d'un Théodore à un Théophile qui fournit une méthode pour mesurer « avec exactitude » les heures du jour [3].

On aurait tort de voir dans l'attachement à ces méthodes de computation des heures, devenues surannées depuis l'invention des horloges, une routine ou un refus du progrès. Il apparaît bien plutôt comme le témoignage d'une fidélité profonde à l'ordre établi par Dieu. Quoi qu'il en soit, il faut tenir compte de ce fait primordial pour comprendre l'ordonnance de la journée monastique [4].

1. Elles existent dès le VI[e] siècle (voir *Dict. Arch. chr. et Liturgie*, VI, 2[e] partie, 2770). Il y en avait une au monastère de Stoudios (*Hypotypose* PG 99, 1704 C, 13).

2. Ces indications ont été maintenues dans les diverses éditions de l'*Ὡρολόγιον*. Elles supposent la computation moderne d'heures égales mais aussi le désir de chanter les heures de l'office à leur place naturelle.

3. *Ambrosianus F.* 12 *sup.*, f. 304 *Θεόδωρος Θεοφίλῳ χαίρειν. Εἰδώς σε φιλοτιμούμενον ἐκμαθεῖν τὰς τῶν ὡρῶν κινήσεις, ἐξ ὅσων ποδῶν συνέστηκεν κατὰ μῆνα ἑκάστη ἡμέρα, ἐπειράθην δηλῶσαί σοι, μετὰ πολλῆς ἀκριβείας, ὅπως μηδὲ τοῦτο ἄπειρος ᾖς. Σημειοῦσθαί σε δεῖ τὰς ὥρας, τὴν ἰδίαν σου σκιὰν μετροῦντα τοῖς ἑαυτοῦ ποσὶ, σημεῖον ποιοῦντα τῆς αὐτοῦ σκιᾶς ὅπου ἂν τύχῃ τὸ τῆς κεφαλῆς ἄκρον, ἐπιβαίνων* (cod. : *ἐπιβένον*) *ἕνα παρ' ἕνα πόδα.* Suit l'indication en pieds des différences entre les heures. Ainsi la deuxième heure a toujours dix pieds de moins que la première, et la troisième quatre de moins que la seconde etc... seul varie pour chaque mois le nombre des pieds de la première heure, qui dès lors peut servir de base pour le calcul des autres heures. Cette longueur passe de 28 pieds en décembre et janvier, à 22 pieds seulement en juin et juillet. Pour plus de clarté, l'auteur a complété son explication par un tableau (f. 304[v]) donnant le nombre de pieds de chaque heure pour chaque mois. Ce qui semble significatif, ici c'est que cette petite méthode a été transcrite par la main du scribe qui a écrit ce psautier. Elle marque donc le désir de rester fidèle, en dépit de l'invention des horloges mécaniques, à la récitation des heures à leur place naturelle.

4. Une étude attentive des textes monastiques soulignera quelques autres aspects de l'*ὑποταγή* ainsi comprise comme la soumission à l'ordre voulu par Dieu.

En face de cette complexité de l'horaire monastique nous devons nous résigner à n'exposer que les traits essentiels de l'économie de la journée. Ils suffiront cependant à nous éclairer sur les tendances profondes du cénobitisme studite.

* * *

Comme pour ses frères d'Occident [1], c'est au milieu de la nuit que commence la journée du moine studite. Le jour de Pâques, par exemple, l'excitateur [2] va réveiller les frères « après la deuxième veille, autrement dit après la sixième heure, c'est-à-dire au début de la septième » [3]. La longueur et la solennité de l'office pascal pouvait exiger qu'on se levât plus tôt cette nuit-là, mais il semble bien que le lever habituel ne devait pas avoir lieu beaucoup plus tard [4]. Il se situait donc entre une et trois heures de notre façon actuelle de compter, selon les saisons, et assurait au moine un repos qui atteignait à peu près huit de nos heures en hiver, mais ne devait pas beaucoup dépasser quatre heures au fort de l'été [5].

Les frères dorment dans les *κοιτάρια* [6]. Il s'en faut qu'on puisse être sûr qu'il s'agisse de cellules individuelles. Si étrange

1. On se reportera utilement à l'article de P. BUDDENBORG, *Zur Tagesordnung in der Benediktinerregel*, paru dans *Benediktinische Monatschrift*, 1936, p. 88-100.

2. *Ὁ ἀφυπνίστης*, *cat.* I. 35 et 1. 57 (dans ces deux catéchèses inédites, le mot est au pluriel), *hypotyp.*, PG 99, 1704 D 1 et 1709 D 5 ; *ὁ ἀφυπνίζων* dans *cat.* I. 21 (CL 47, IX 130) *Pk* 46, 336 ; *Pk* 94, 675 ; *Pk* 120, 896.

3. *Hypotyp.*, 1704 C 11-13.

4. *Cat.* I. 66 : *ἔχομεν γὰρ τὸ ἐκ μεσονυκτίου διανάστημα. cat.*, I. 31 : *πρὸ τοῦ μεσονυκτίου τῆς ἐγέρσεως γινομένης ἢ εἰς τὸ μεσονύκτιον.*

5. Ce court sommeil est compensé en partie par une longue sieste en été, ainsi qu'on le verra. On doit se souvenir que la lutte contre le sommeil est un des éléments traditionnels de l'ascèse orientale (voir L. BOUYER, *La vie de saint Antoine*, abbaye de Saint-Wandrille, 1950, 62-63 et les notes). Cependant les législateurs postérieurs retardent l'heure de l'office nocturne : ainsi dans l'hypotypose d'Athanase l'Athonite, il a lieu « après la troisième veille de la nuit, ou neuvième heure, au début de la dixième heure » éd. DMITRIEVSKI, *Opisanie* etc... t. I, 246 ; de même dans la rédaction postérieure de l'hypotypose studite éditée par DMITRIEVSKI, *op. cit.*, 225.

6. *Pk* 35, p. 259 = CL 107, X 136.

que la chose puisse nous paraître pour l'Orient, certains textes invitent plutôt à penser que les moines dormaient en commun [1].

Dès que les « bois » rententissent, les frères se dirigent vers l'église principale [2], car le moine parfait obéit immédiatement à leur appel [3]. Bien entendu, on ne fait pas de toilette, L'ἀλουσία, qu'on pourrait traduire euphoriquement par « manque d'hygiène », est une pratique de rigueur dans tous les cloîtres de cette époque [4].

La communauté se rassemble dans le narthex où se célèbrent généralement les offices moins solennels, et y prie en silence en attendant que le prêtre de semaine commence la fonction [5]. L'office, désigné habituellement par le nom de *κανών* [6], groupe le *μεσονυκτικόν* et l'ὄρθρος [7].

1. Ainsi dans la vie de saint Syméon Stylite, ASS, januarii I, 265, ses frères en religion sont incommodés par la malpropreté de sa couche. Dans la vie d'Athanase l'Athonite (*Vita B*, édit. Petit, dans *Anal. Boll.*, XXV, 1906 ; n° 44, p. 58) on lit que le moine Nicolas prenait grand soin de ne pas réveiller les moines avec qui il dormait. Au paragraphe suivant (p. 59), on voit que le fondateur de Lavra fait construire pour les frères qui apprennent à lire des *κοιμητήρια* et des *παιδευτήρια* pour qu'ils n'incommodent pas les autres lorsqu'ils travaillent le soir. Si chacun avait en sa cellule, ces constructions n'auraient pas été nécessaires. Le passage précédemment cité de la cat. *Pk* 35, semble impliquer aussi qu'il s'agit d'un dortoir commun sinon à toute la communauté, du moins à un groupe. De même, *iambes* XX *in dormitorium* (PG 99, 1788 B). Enfin nulle part, dans les catéchèses, il n'est fait mention de cellules individuelles. La vie apparaît comme parfaitement et continuellement cénobitique. Il est remarquable par exemple, que lorsque des moines veulent manquer au silence, ils s'arrangent pour se retrouver dans des coins retirés du monastère. S'ils avaient eu des cellules ils auraient pu bavarder impunément sans se faire voir.

2. *Hypotypose*, 1704 D 4, *cat.* I. 14 = CL 17, IX 47.

3. Le vrai moine obéit au *κροῦσμα* comme à l'appel d'un ange de Dieu : cat. I. 14 = CL 17, IX 43.

4. Chez Théodore, elle est encore terriblement intégrale (voir par exemple *Pk* 59, p. 421). Elle n'est pas de soi une pratique de mortification comme on l'a pensé quelquefois, mais le moyen — très visible, on en conviendra — de manifester le renoncement au monde qui est l'élément essentiel de tout monachisme. Sur ce point encore, on assistera aux XIIe et XIIIe s. à un fléchissement dans l'attitude intransigeante du monachisme studite.

5. *Hypotypose*, 1704 D 6.

6. *Cat.* I. 14 = CL 17, IX 43 et 47 etc...

7. On me permettra de renvoyer pour ce point et pour tous ceux qui concernent la distribution et la composition de l'office liturgique à une étude sur *Le cursus canonique chez saint Théodore Studite*, à paraître dans les *Ephemerides Liturgicae*.

A cette époque encore, tous les moines prennent part à la psalmodie. Théodore reprend volontiers ceux qui pendant les offices « restent muets comme des bêtes de somme »[1]. Seules certaines pièces comme les *καθίσματα* qui sont un peu l'équivalent de nos répons, sont chantées par un groupe de psaltes sous la direction du canonarque[2]. Les chants sont coupés par des lectures soigneusement préparées et exécutées à bonne allure[3]. Le tout est très simple et sans aucune recherche artistique. Les Pères ont laissé à ce sujet des consignes précises et sévères[4], car toute recherche de la beauté dans le chant est exactement la négation du monachisme puisqu'elle tarit la componction[5].

1. *Pk* 79, 557 ; *Pk* 106, 776.

2. *cat.* I. 4, où est longuement exposé le rôle du canonarque ; voir aussi les iambes X *in canonarchem*, PG 99, 1784 B.

3. *cat.* I. 4 ; le canonarque se voit rappeler qu'il doit veiller à la correction du chant et de la prononciation des « leçons ».

4. Ainsi on trouve plusieurs récits sur le chant, par exemple dans le *Vaticanus graecus 1579*, ff. 236v-241v, « quod anachoretas, utpote compunctioni deditos, carminum modorumque suavitas in officiorum recitatione dedeceat » (édité en partie par PITRA, *Iuris eccl. Graecorum historia et monumenta*, t. I, Rome 1864, p. 220-221) ; dans le mêms ms. se trouve un autre fragment tout à fait dans le même sens attribué à saint Antoine (édité par G. GARITTE, *Un fragment grec attribué à saint Antoine l'Ermite*, dans *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, XX, 1939, p. 165-170). Sans doute s'agit-il ici de textes qui visent les anachorètes seuls, et on peut approuver Nicon d'avoir su distinguer dans son « explication des commandements divins » la prière des anachorètes de celle des cénobites (cap. 29 et 30 dont on trouvera les titres dans PG *106*, *1369* A-B). Mais il n'est pas sans intérêt de noter qu'un cénobite très authentique, Paul de l'Evergétis, reproduit dans sa *Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ῥημάτων καὶ διδασκαλιῶν ... τῶν πατέρων* (éd. de Constantinople, 1861, livre II, ch. 19, p. 61), le fragment attribué ci-dessus à Antoine, et que dans le ch. II « sur la psalmodie et la prière », il cite, p. 39 et 41 deux autres histoires édifiantes, l'une mise sous le patronage de Pambo, et l'autre sous celui de Silvain, qui toutes deux tendent à montrer que le moine doit éliminer de son chant toute recherche de la beauté. Et dans le chapitre 30 de Nicon, qui traite spécialement de la prière *cénobitique*, et donc de la psalmodie chorale, aucun des textes cités ne contredit cette thèse. Un fragment de saint Jean Chrysostome (?) souligne au contraire, que si nous devons trouver la joie dans le chant, nous devons fuir le relâchement que sa beauté peut procurer.

5. Voir I. HAUSHERR, *Penthos, la doctrine de la componction dans l'Orient chrétien* (*Orient. christ. Anal.* 123), Rome, 1944, spécialement 120-123 où l'on trouvera une traduction des textes cités par Paul de l'Evergétis.

Saint Théodore rappelle au canonarque qu'il ne doit pas laisser les chantres prendre un ton trop grave ou trop élevé [1] sans doute pour leur éviter la tentation de mettre en valeur leur jolie voix.

A la quatrième ode du canon [2], l'higoumène sort du chœur et va s'asseoir dans un coin retiré de l'église. Les frères viennent alors le trouver un à un, et lui faire part de leurs « pensées » [3]. C'est l'ἐξαγόρευσις ou ἐξαγγελία qui joue un rôle capital dans la vie spirituelle du moine [4]. Elle n'implique pas nécessairement la confession sacramentelle, ni même l'accusation d'une faute ; il s'agit de révéler les pensées persistantes mauvaises ou douteuses ; somme toute, c'est une sorte de direction spirituelle rapide. Quelquefois l'higoumène impose une pénitence [5]. Du reste, il ne se réserve pas le monopole de ces confessions [6]. L'office continue pendant ce temps.

Quand il prend fin, on sort comme bon semble, car on peut rester pour prier si on le désire [7]. En général les moines sortent aussitôt, et ces sorties ne se font pas toujours sans désordre. Théodore s'en plaint à maintes reprises [8]. Des moines sont spécialement chargés de maintenir le bon ordre [9].

Le dimanche, le mercredi et le vendredi, on reste au chœur ; l'higoumène cesse d'écouter les confidences de ses enfants et

1. *cat.* I. 4.

2 *Hypotyp.*, 1712 B.

3. Nous savons par la *Vita B* d'Athanase l'Athonite (*op. cit.*, p. 38) que le fondateur de Lavra avait coutume de se retirer pendant l'orthros dans la chapelle des Quarante Martyrs, et d'y recevoir les confidences de ses moines, bien que son typicon ne reproduise pas la prescription de l'Hypotypose studite.

4. Par exemple, *cat.* I. 29, I. 36, I. 57, I. 80, *Pk* 25, 174-176. *Pk* 82, 578, 579. *Pk* 87, 623-624, *Pk* 92, 660, *Pk* 103, 753 etc... Voir aussi I. Hausherr, *Saint Théodore Studite, l'homme et l'ascète (d'après ses catéchèses)*, dans *Orientalia christiana*, VI, 1926, 34-36.

5. *Pk* 103, 753.

6. *cat.* I. 57.

7. *cat. III. 15* = CL 93, X 72.

8. Spécialement *Pk* 77, 538 et *Pk* 91, 651 ; *cat.* III. 33 = CL 18, IX 53 ; *Au* 45.

9. Ils portent le nom de taxiarques ; *cat.* I. 57 ; *iambes* XI, *in taxiarchem*, PG 99, 1784 C, ou d'épitérètes : *hypotypose*, 1709 D-1712 A ; *Pk* 102, 745-746 ; *cat.* I. 5 ; I. 11.

revient vers la communauté. Il prononce alors la catéchèse [1]. S'il est malade ou empêché, l'économe [2], ou un autre moine fait lecture d'une catéchèse dictée par le supérieur à son secrétaire [3]. L'heure, il est vrai, n'est guère favorable à cet exercice. Les paupières sont appesanties par ce retour du sommeil qu'éprouvent tous ceux qui se lèvent de bonne heure, surtout quand, en été, le repos de la nuit a été très court [4]. Aussi ce n'est pas l'heure de faire étalage de science. La catéchèse est avant tout une allocution familière du Père à ses fils spirituels ; l'higoumène parle presque invariablement de la vie monastique. Les catéchèses constituent peut-être la meilleure documentation que nous ayons pour élaborer une théologie de l'état monastique tel qu'on le concevait en Orient. En été, la catéchèse est plus courte, car l'intervalle entre la fin de l'Orthros et le lever du soleil est particulièrement restreint [5].

A la sortie de l'office ou de la catéchèse, on peut aller se recoucher si l'on est fatigué. Chacun est libre de faire ce qui lui plaît. Mais Théodore déconseille ce second sommeil. L'expérience montre en effet que le démon en tire son bénéfice, et que le moine qui va se reposer perd tout le fruit de la longue psalmodie à laquelle il vient de prendre part. Mieux vaut veiller encore, lire, méditer et prier [6]. Il faut pourtant noter que d'après

1. Il n'est pas douteux que la catéchèse avait lieu après l'orthros ; voir *cat.* I. 75 ; *Pk* 35, *Pk* 46, 331 etc.

2. Dans les monastères orientaux, l'économe est un peu l'équivalent du prieur des monastères bénédictins, mais il est plus particulièrement chargé de la direction matérielle.

3. Ainsi les *cat.* I. 41, I. 42, ont été lues par un moine. D'autres sont en réalité des lettres ; ainsi en particulier le groupe des cat. *Pk* 52-74 rassemble des lettres adressées par Théodore aux communautés studites de l'Olympe.

4. *Pk* 24, 167 ; *Au* 18, 1-3 ; *Au* 122, I.

5. *Pk* 24, 167 ; *Pk* 106, 773 ; ce fait pose du reste un problème ; il pourrait faire croire que la catéchèse se prononce entre le *mésonycticon* et l'*orthros*. Mais cette interprétation est contredite par ailleurs (voir note 1). Une solution concilie toutes les données ; il faut admettre qu'en raison de la brièveté des nuits, l'office normal se terminait après le début de l'aube ; dès lors l'intervalle, qui pour une raison inverse pouvait être notablement plus grand en hiver, se trouvait passablement diminué.

6. *cat.* I. 14 = CL 17, IX 47 ; *cat.* III. 15 = CL 93, X 72.

la *Petite Catéchèse* qui date des années 820-826 [1], il semble que l'usage général était de se recoucher [2]. Peut-être y eut-il une évolution des usages sur ce point [3].

Dès que le soleil apparaît, la simandre retentit trois fois [4]. C'est le signal de Prime [5]. Cependant de Pâques à la Pentecôte, comme on ne chante pas les Heures (nos « petites Heures ») en commun [6], les moines se rendent individuellement à l'église où ils font en silence une courte prière [7]. Ils ont revêtu le petit *ἐπώμιον* qui est une sorte de tablier et la tenue de travail [8]. Puis chacun se rend à son emploi, ou pour reprendre le mot traditionnel [9]

1. Sur la chronologie de la *Petite Catéchèse*, voir VAN DE VORST, *La Petite Catéchèse de saint Théodore Studite*, dans *Analecta Bollandiana*, XXXIII, 1914, p. 31-51.

2. *Au* 108, 14 ; de même dans *cat.* III. 15 = CL 93, X 72.

3. Mais ces allusions de Théodore à un second sommeil ou à un second lever peuvent s'expliquer aussi par le fait que les catéchèses citées dans la note précédente ont été prononcées en été ; comme dans cette période le sommeil avant le *mésonycticon* était particulièrement court, les moines ne pouvaient guère ne pas se recoucher un peu, après ce long office.

4. *Hypotyp.* 1717 A 9.

5. Quoi qu'on en ait dit, l'existence de l'office de Prime est parfaitement attestée du vivant même de Théodore, par plusieurs textes des catéchèses ; voir *Le cursus canonique chez Théodore Studite.*

6. *Au* 5, 35 et *Hypotyp.* 1708 A 9 etc. A prendre ces textes à la lettre, il semble qu'on ne les chante pas du tout, même en particulier. Je le croirais d'autant plus volontiers, qu'un témoin : le *Vaticanus graecus 2112*, XII[e] siècle, a éprouvé le besoin de préciser : « *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* » (f. 27), tant lui semblait étrange l'allusion de Théodore ; mais aucun autre témoin ne fournit cette précision.

7. *Au* 5, 35.

8. *Hypot.* 1720 A 15 ; voir du Cange, sub verbo *ἐπώμιον, ἐπωμίς.*

9. Le mot *διακονία* est en effet très ancien et très fréquent dans la littérature cénobitique. Voir en particulier PSEUDO-BASILE, *Constit. ascét.*, PG 31, 1328 A-B, 1357 A-B, 1412 A-B etc... Le Studite semble s'être beaucoup inspiré du Ps.-Basile pour tout ce qui touche à la spiritualité du travail ; le mot *διακονία* est rare chez Basile (1028 C 12 seulement si je ne me trompe ; et dans deux citations : 1029 A 15, 1161 A 9) qui semble préférer *ὑπηρεσία* (1184 B, C, 1188 A, B, et ailleurs). Le mot revient par contre assez souvent chez Barsanuphe dans le sens d'emploi (ainsi : p. 144 pour désigner l'infirmerie dont s'occupe Dorothée, etc...) ; de même chez Dorothée de Gaza (PG 88, 1672 B 14, C 4, 5, D 7, 1673 A 5, 8 etc...). Après Théodore, le mot apparaît dans les divers typica comme absolument usuel. On notera que le mot *διακονία* est passé en copte, et se trouve dans les œuvres pachômiennes (*praecepta et instituta* 5, éd. L. TH. LEFORT, dans A. BOON, *Pachomiana latina*, Louvain, 1932, p. 159 ; voir également

à sa « diaconie » [1]. Ainsi commence la journée du moine qui est essentiellement une journée de travailleur.

Généralement, on chante Prime ensemble. Dans la grosse communauté qu'est le monastère de Stoudios, il n'y a pas que des âmes ferventes ; plusieurs se dispensent facilement de cet office qui vient si inopportunément rompre le second sommeil déjà si court [2]. C'est le rôle des épitérètes de rappeler à l'ordre ceux qui se montreraient négligents [3]. L'office s'achève par des prières pour demander à Dieu de bénir le travail qu'on va entreprendre [4]. Car c'est après Prime que commence normalement la journée de travail du moine [5].

La conception du travail tient une place absolument capitale dans la spiritualité studite, et qui se manifeste quelquefois par des mots à l'emporte-pièce comme Théodore les aime [6]. Elle mériterait d'être étudiée, car à son extrême richesse s'ajoute encore pour nous l'intérêt de nous présenter une doctrine spirituelle en harmonie parfaite avec les exigences et les aspirations du christianisme moderne. Ce n'est pas le lieu de le faire ici, puisqu'on entend se borner à suivre le moine dans le détail de sa vie quotidienne. Mais la place même que tient le travail dans la journée du studite est à elle seule significative, et comme tout un programme de dépouillement de soi et de charité.

Le travail commence donc immédiatement à la sortie de

dans les « excerpta » grecs de la règle de saint Pachôme, recension A, n° 54, *ibid.* 182) ; il se rencontre aussi chez Chenouti (éd. AMÉLINEAU, t. I, fasc. I, 141). Il importe surtout de bien voir que du temps de Théodore, le mot a conservé son sens profond et tout son contenu spirituel.

1. Je crois inutile de donner des références ; presque toutes les pièces de la *Grande Catéchèse* le contiennent ; une étude ultérieure pourra souligner toute la richesse ascétique de son contenu.

2. *cat.* I. 14 = CL 17, IX 48.

3. *Hypotypose*, 1709 D 10.

4. *cat.* I. 14 = CL 17, IX 48 ; le texte de Théodore fait manifestement allusion au dernier verset du ps. 89, le second psaume de prime dans la liturgie byzantine.

5. *Ibid.*, et *cat.* I. 61 ; *cat.* III. 45 = CL 96, X 88 ; *Au* 5, 32 ; *hypotypose*, 1717 A 3-4, B 1-2.

6. Ainsi dans *cat.* I. 40 ce conseil : « usez vos outils » ; le travail est fréquemment présenté comme le service de Dieu, une liturgie, une messe, un sacrifice agréable à Dieu plus que tout autre (ainsi *cat.* I. 1 = CL 102, X 112 ; I. 9 ; I. 21 = CL 47, IX 130 ; *Pk* 34, 250 ; *Pk* 123, 920-921 etc...).

Prime, c'est-à-dire à l'heure où les séculiers les plus nécessiteux commençaient leur propre tâche. Chaque moine a son métier, tout comme n'importe quel homme du monde. L'importance du monastère permet une étonnante diversité. En lisant les catéchèses on relève des listes de « diaconies » qui sont d'une longueur impressionnante [1]. Théodore se complaît manifestement à contempler ses moines au travail. Au monastère de Stoudios même, le travail est surtout artisanal ; les monastères de l'Olympe ont, au contraire, une physionomie nettement agricole [2], et ce sont de leurs produits que vit en partie le monastère de la capitale [3]. Dans l'ensemble on peut dire que tous les métiers sont représentés, sans parler des travaux ménagers, comme la préparation des repas, les balayages et le reste. On trouve même des métiers qui pourront nous paraître assez inattendus ; ainsi le monastère de Stoudios, avait ses pêcheurs [4]. On trouve aussi des bateliers chargés du transport des marchandises. Théodore leur recommande de ne pas prendre le genre turbulent de leurs collègues du siècle [5]. Beaucoup de ces emplois forment un petit monde. L'infirmerie, par exemple a son chef-infirmier assisté de quatre aides, d'un cuisinier, d'un économe, et d'un pharmacien [6]. A la lingerie, il y a aussi plu-

1. Je relève plus de trente listes de ce genre dans les catéchèses ; qu'il suffise d'indiquer ici, parmi les textes édités, celles qui sont plus particulièrement évocatrices des activités du monastère studite : *Pk* 7, 46 ; *Pk* 28, 194-195 ; *Pk* 36, 266, 268, 269 ; *Pk* 46, 336, *Pk* 50, 364, etc. ; la plus longue de ces listes (*cat.* I. 35) ne contient pas moins de trente-six noms de métiers. Pour plus détail, voir L. P. Dobroklonskij, *Prep. Feodor ispovědnik i igumen Studijskij*, t. I, Odessa, 1913, pp. 411-412, 550-554.

2. Il est certain que les premières pièces du livre I de la *Grande Catéchèse*, contiennent beaucoup plus d'allusions précises à des travaux agricoles importants, que les autres. Ce fait s'explique parce qu'elles ont été prononcées au début de l'higouménat de Théodore, avant le transfert à Constantinople, et donc au monastère du Saccousdion.

3. *Pk* 32, 236.

4. *cat.* I. 2 ; I. 35 ; I. 57 ; *Pk* 21, 154 ; *Pk* 36, 269 ; *Pk* 46, 336 ; *Pk* 94, 675 ; *Pk* 117, 873. Il y a même un moine chargé de confectionner les hameçons (*Pk* 36, 269). Le monastère de Lavra aura aussi ses équipes de pêcheurs (*Vita B* de saint Athanase l'Athonite, éd. Petit, p. 61).

5. *Pk* 14, 94.

6. Voir surtout *cat.* I. 4, et *Pk* 36, 268.

sieurs frères sous la direction du protovestiarios [1]. Presque tous les emplois groupent ainsi plusieurs moines, car Théodore tient à ce que le travail soit pleinement cénobitique. Un chef d'emploi préside, dirige et active le travail [2]. Cette conception donne peut-être au monastère l'allure d'un village d'artisans et d'ouvriers, et un aspect un peu rigide et administratif, mais c'est dans cette soumission à la loi du travail que se manifeste la mesure de l'obéissance, et la ferveur de l'âme [3].

Car cette diversité des travaux et le grand nombre des moines permettent aux âmes moins ferventes d'échapper dans une mesure ou une autre à la sujétion du travail. Théodore parle des frères qui vont d'un emploi dans un autre, et s'agitent sans travailler [4]. D'autres choisissent ou se font attribuer des besognes moins pénibles. Les moines paresseux recherchent volontiers les travaux assis [5].

En plus des travaux quotidiens qui forment pour ainsi dire la spécialité de chaque moine et son métier, il y a des corvées communautaires qui reviennent périodiquement. C'est ainsi que tous les jours une équipe de moines vient pétrir la pâte [6].

1. Le gros travail de la lingerie est quelque peu compliqué par l'usage studite d'échanger chaque semaine tous les habits entre les moines (*cat.* I. 31 ; I. 66 ; *Pk* 59, 421 ; *Pk* 97, 699 ; *Pk* 105, 776 et 779).

2. Nous trouvons ainsi mention d'un *πρωτοκαλλίγραφος* (*Pk* 36, 267 ; *Pk* 50, 364 ; *Pk* 101, 703, d'un *πρωτοκήπουρος* (*Pk* 36, 267), d'un *πρωτοζευγίτης* (*cat.* I. 5 ; *Pk* 55, 393), d'un *πρωτοαρωτριῶν* (*cat.* I. 11) d'un *πρωτοσκυτεύς* (*Pk* 36, 267) et d'un *πρωτοαλιεύς* (*Pk* 50, 364). Les noms de plusieurs de ces officiers nous sont du reste connus.

3. *cat.* I. 5 : *ὁ σπουδαῖος ἐν τοῖς σωματικοῖς, ἀειδηλῶς καὶ ἐν τοῖς πνευματικοῖς φαίνεται* *Pk* 21, 151 : *ὁ κατὰ τὸ σῶμα σπουδαῖος δῆλον ὅτι καὶ κατὰ ψυχὴν ὑπάρχει.* *Pk* 93, 665 : *τὸ ἔργον τῶν χειρῶν ὑμῶν... τῆς κατὰ ψυχὴν ἐπιδηλωτικὸν διεγέρσεως.*

4. *Pk* 44, 320 ; *Pk* 112, 827.

5. *Pk* 87, 622 : « le vrai moine ne désire pas un travail manuel assis, qu'il s'agisse de calligraphie ou de couture, mais la volonté et les désirs de son père, et l'utilité commune, qu'il faille faire la cuisine, bêcher, jardiner, ou s'appliquer à quelque autre travail ». Ailleurs Théodore reprend ceux qui recherchent en hiver un travail à l'intérieur : « ne choisissez pas les travaux d'intérieur, et ceux qui vous plaisent. Si tous nous travaillons à notre choix, comment vivrons-nous ? Comment ferons-nous les travaux de plein air ? Qui labourera ? Qui sarclera ? Qui bêchera la vigne ? » (*cat.* I. 61) ; de même *cat.* III. 41 = CL 28, IX 79.

6. *Pk* 106, 795 ; c'était une dure corvée, d'autant plus qu'elle avait lieu après l'office de nuit. Théodore avait fait installer un pétrin mécanique,

Ou encore, qu'un bateau arrive chargé de provisions pour les studites, et immédiatement on donne l'ordre de « descendre à la mer » ; tous les moines alors abandonnent leurs travaux habituels pour se faire dockers [1].

C'est encore toute la communauté qui prend part aux gros travaux des champs, qu'il s'agisse des vendanges [2], de la cueillette des olives [3], ou de la moisson [4], du moins en ce qui concerne les monastères de l'Olympe [5]. On part au petit jour. Tout le monde est prié de prendre une part quelconque au travail : « frère, tu ne peux faucher, tu n'es pas fort ? transporte les gerbes. Tu ne peux transporter les gerbes ? glane les épis, porte de l'eau, fais quelque autre besogne qui se présente au dehors ou à l'intérieur » [6]. On travaille activement malgré la chaleur. Mais à la troisième heure on s'arrête, on chante Tierce [7]. En dépit de la fatigue, il faut que tout le monde chante. A quoi servirait d'avoir travaillé comme cinq, si on ne loue pas le Seigneur quand le moment en est venu ? celui-là n'aurait pas gagné sa nourriture. Au reste la psalmodie est abrégée. Puis on se restaure. On mange « ce que le Seigneur fournit ». La formule semble indiquer que les règlements habituels subissent quelques adoucissements ; après le repas on reprend le travail côte à côte pour s'aider mutuellement. A midi, sans doute après le chant de Sexte, on se repose sous les arbres ou sous les porches. Puis après la sieste, on recommence le travail jusqu'au soir. Le lendemain, même

mu par un bœuf, pour faciliter le travail de ses moines. Mais il n'en est pas moins obligé de les gourmander sévèrement. On trouvera dans la *Vita B* d'Athanase l'Athonite (Petit, p. 62-63) un épisode qui montre que la même corvée était aussi redoutée à l'Athos, et qu'Athanase, lui aussi cherche à alléger le travail de ses moines en inventant (sic) un pétrin mécanique dont peut-être il prit tout simplement l'idée dans la catéchèse susdite de Théodore.

1. *Pk* 106, 796. Voir également dans la *Vita B* d'Athanase l'Athonite (éd. Petit, *loc. cit.*, p. 53).

2. *Pk* 104, 760.

3. *cat.* I. 5.

4. *Pk* 67.

5. Le monastère de Stoudios avait certainement un jardin fort grand et des vignes, si *Pk* 104 est bien adressé aux moines de ce monastère.

6. *Pk* 67. 473.

7. Il semble qu'il y ait un premier repas après tierce (?).

programme, jusqu'à ce que la moisson soit achevée [1]. On comprend dès lors que Théodore fasse à plusieurs reprises allusion aux dures journées de la moisson [2].

Y avait-il place dans les monastères studites pour le travail intellectuel ? Laissons pour l'instant la question de la lecture d'édification. On a, plusieurs fois [3], et tout récemment encore [4], présenté le monastère de Stoudios comme une sorte d'académie où on se livrait à des travaux intellectuels comparables, toutes proportions gardées, à ceux des Mauristes. Je crains bien qu'il y ait beaucoup d'exagération dans cette vue. Il est certain assurément que les monastères studites cultivaient la calligraphie [5].

1. *Pk* 67, 470-474. Cette catéchèse est en réalité une lettre adressée aux frères du Saccoudion, et destinée à leur fournir un règlement pour ces journées de moisson qui ont un peu un caractère extraordinaire.

2. Ainsi *Au* 16, 1-2, *Au* 17, 3. Il ne faut pas oublier qu'à cette époque la moisson est un labeur extrêmement pénible, parce qu'on fauche tout à la faucille : cf. *Regula monachorum*, XLVIII, éd. SCHMITZ, lignes 17-20, dont on aurait assurément tort de déduire, comme on l'a fait à maintes reprises, que saint Benoît ne considère pas le travail manuel, et en particulier agricole, comme un élément important dans la vie monastique. Le *non contristentur* s'explique par l'excès de fatigue que cause la moisson, et l'autorisation que donne saint Benoît de se faire aider par des ouvriers dans ce cas précis, se légitime par la somme de temps qu'exige un tel travail.

3. Voir en particulier MARIN, *Saint Théodore Studite*, Paris, 1906, 68-69, qui transforme le monastère de Stoudios en une sorte de conservatoire et d'académie littéraire.

4. DANIEL-ROPS, *L'Église des temps barbares*, Paris, 1950, 436 : « Réformateur de la vie monastique, Théodore institua dans son couvent une sorte d'académie plus ou moins inspirée de la carolingienne, qui travailla à une véritable renaissance intellectuelle ». Non seulement la renaissance carolingienne ou l'académie palatine n'ont pas inspiré les travaux intellectuels du monastère de Stoudios, mais la simple comparaison entre le renouveau littéraire d'Occident et la vie studite ne se soutient pas. La renaissance carolingienne a certainement eu une répercussion sur le renouveau monastique dont Benoît d'Aniane a été le champion, mais ce renouveau marque une phase nouvelle dans les observances cénobitiques et l'évolution en Occident de la spiritualité monastique. Le renouveau studite est au contraire, un retour aux sources du cénobitisme, et rien d'autre ; ce retour qui, par son sens même, est un refus de ce qui constitue l'humanisme, est l'une des caractéristiques les plus frappantes de l'œuvre de Théodore (voir L. P. DOBROKLONSKIJ, *op. cit.*, t. I, p. 420 et ss.).

5. Les calligraphes sont mentionnés très souvent dans les catéchèses : *cat.* I. 2, I. 21, I. 33, I. 35, I. 49, I. 57, et dans *Pk*, voir les catéchèses 85, 88, 94, 119. Un atelier de calligraphie existait également au monas-

Et nous connaissons des manuscrits sortis au cours du IXe et du Xe siècles de l'atelier de calligraphie du monastère de Stoudios [1]. Mais la calligraphie n'est pas un travail intellectuel, encore qu'il ait été, semble-t-il, particulièrement recherché, parce que considéré comme spécialement honoré [2]. C'est au contraire un travail physiquement fort pénible, et, somme toute une besogne toute matérielle, assez semblable à celle de nos protes actuels. Il est vrai qu'il suppose quelquefois un travail préparatoire critique [3]. On sait que les studites s'y sont consacrés [4]. Mais d'une part nous n'avons pas la preuve que du temps de Théodore on ait ainsi préparé ce qu'on pourrait appeler des « éditions », et d'autre part, nous avons des textes de Théodore qui nous montrent sans qu'aucun doute reste possible, que ce genre de travail, que tout travail intellectuel, ne pouvait être au monastère qu'une très rare exception [5].

tère du Saccoudion : *Pk* 52. On tronve mention aussi de la préparation des parchemins : *Pk* 28, 195 ; 36, 269 ; 46, 335 ; 97, 698 ; 102, 746 ; 112, 827. L'abondance de ces allusions montre tout l'intérêt que Théodore portait à cet emploi.

1. *Leninopolitanus 219* (tetraevangelium nspenskianum) de l'année 839, *Coislinianus 269*, milieu du IXe s., *Mosquensis S. Syn.* 117 (Matth.), de 880, *Mosquensis S. Syn. 184*, de 899, *Vatic. gr. 1671*, Xe s., *Paris. gr. 724*, de 974, *Vatic. gr. 1160*, *Vatic. gr. 1660*, *Vatic. gr. 1669*. Une caractéristique des manuscrits originaires dn monastère de Stoudios semble être la présence de deux, trois, ou quatre croix dans la marge supérieure du premier folio de chaque cahier, (voir EHRHARD, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur d. griech. Kirche.* t. I, p. 227, note I, et G. GARITTE, dans *Le Muséon*, LVI, 1943, 47 et ss., où on trouvera l'indication d'autres mss. qui semblent être d'origine studite).

2. *cat.* III. 43 = CL 84, X 35.

3. Voir A. DAIN, *Les manuscrits*, Paris, 1949, 23. On trouve dans la vie de saint Michel Maléinos (éd. PETIT, dans *Revue de l'Orient Chrétien*, 1902, 566-567) un curieux exemple de la fatigue physique qu'endurait le copiste pour transcrire son livre. On comprend sans peine le mot de Théodore (*cat.* I. 49) : *ἰσχύετε οἱ καλλιγραφοῦντες.*

4. F. M. GUÉTET, *Une recension stoudite des règles basiliennes*, dans *Mélanges bénédictins*, S. Wandrille, 1947, 61-68. Il semble bien qu'il existe aussi une édition studite de Dorothée de Gaza.

5. Il est certain que plusieurs moines s'occupaient à des travaux intellectuels : *πολυαναγνωστεῖν, λεξιλογεῖν* (*Pk* 119, 891 et *cat.* III. 8). Mais Théodore exprime assez clairement comment il conçoit ce travail : « c'est une bonne chose que la lecture et l'étude de toutes les sciences, mais si elle se fait dans une volonté parfaitement morte, selon le seul vouloir du supérieur... sinon, mieux vaut être un rustre et un ignorant »

On sait que le monastère de Stoudios avait une petite école [1]. Mais il convient de la voir dans sa réalité historique, et de ne pas la transformer en Université. Car il s'agit tout simplement de ce qu'en langage moderne, on appellerait une école primaire. Les enfants qui ont été confiés par leur famille à l'école monastique, paraissent destinés à devenir moines si leur vocation se confirme [2]. On leur apprend l'alphabet, la lecture, l'écriture, et quelquefois, si les sujets sont particulièrement doués, la calligraphie [3], mais il ne semble pas qu'on ait cherché à leur donner une formation intellectuelle sérieuse. Il est tout à fait remarquable qu'un saint Basile, qui a su vanter les avantages de la lecture des auteurs païens, ne sache proposer aux enfants qu'il éduque dans ses monastères que l'étude de la Sainte Écriture [4]. Il est problable que Théodore Studite a suivi les mêmes principes d'éducation monastique, impliquant nécessairement l'oubli du monde et de sa culture [5].

(*Pk* 117, 871). Ailleurs (*Pk* 89, 633-634), reprenant une vieille métaphore (*Apopht. Patrum*, Agatho 8 ; PG 65, 112 A), il dit que la science (*γνῶσις*) est à l'âme ce que les feuilles sont à l'arbre : elle l'orne ; mais l'essentiel est le fruit (*πρᾶξις*), aussi le moine ne doit jamais désobéir pour trouver le temps de lire. Il rappelle qu'on ne vient pas au monastère pour travailler intellectuellement (*cat.* I. 19), etc... D'autres textes montrent que les moines auraient désiré faire du travail intellectuel (*Pk* I, 3 ; *Pk* 112, 871), mais qu'en fait Théodore ne le permettait que difficilement. Il n'y a pas trace en tout cela de cette « académie » studite dont on nous parle. La vérité est que la conception cénobitique de Théodore, qui conçoit le monastère comme un corps, implique diversité et variété des membres. Il y a donc place parmi les emplois, pour des travaux purement intellectuels dans la mesure où l'higoumène le permet à certains moines.

1. Il en est peu question dans les catéchèses. Nous savons par la *vita S. Nicolai Studitae* (PG 105, 869 C) qu'elle était complètement séparée du monastère. On trouve mention des professeurs dans *cat.* I. 57.

2. Sur les écoles monastiques de l'Orient, voir PL. DE MEESTER, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam*. Rome, 1942, p. 172-173. On peut dire qu'elles sont exclusivement réservées aux enfants que leurs parents orientent vers la vie monastique.

3. Ce fut le cas de Nicolas le Studite, qui y apprit la tachygraphie (*Vita, op. cit.*, 872 B).

4. On n'a pas assez souligné ce fait, me semble-t-il. Il est pourtant extrêmement révélateur de la mentalité monastique, et de son attitude à l'égard de l'humanisme. Voir *Reg. fus.* XV, PG 31, 953 C 10 et ss.

5. On ne trouve nulle part dans les œuvres de Théodore, la moindre allusion à des auteurs profanes. Sur cette attitude intransigeante à l'égard de la culture, voir L. BRÉHIER, *La civilisation byzantine*, Paris, 1950,

On voit quelle part de légende routinière entre dans la thèse traditionnelle qui fait du monastère de Stoudios un centre de culture intellectuelle. Les studites sont des travailleurs et des travailleurs manuels, et par là ils restent fidèles à l'idéal cénobitique primitif [1]. Même ceux qui dans le monde ont eu une place privilégiée se soumettent humblement à ces humbles besognes, car elles sont une partie essentielle de l'*apotagé* du moine [2].

Le travail se fait en silence, mais il ne faut pas comparer ce silence à celui qui est pratiqué, au moins à certaines heures ou à certains jours, dans les congrégations monastiques de l'Occident moderne. Il n'y a pas de prescription interdisant formellement au moine de parler. On n'a donc pas à s'étonner de voir un frère adresser la parole à un autre. En soi, ce n'est pas un manquement. Il pourrait même y avoir faute à ne pas parler dans certains cas, par exemple pour encourager un frère qui souffre ou est dans une passe d'*ἀκηδία* [3], mais il ne faut pas que

p. 498-500. On voit par là que les écoles monastiques de l'Orient ne ressemblaient en rien aux collèges que tiennent nombre de monastères bénédictins de nos jours.

1. Qu'on consulte par exemple, le chapitre 55 de la *Concordia Regularum* de saint Benoît d'Aniane (PL 103, 1175-1196), et on sera frappé certainement par l'importante part réservée au travail des mains dans toutes les règles monastiques occidentales. Celles d'Orient présentent la même unanimité.

2. Le recrutement des monastères studites a toujours été très varié. Il est évident que par sa position même au milieu de la capitale, le monastère de Stoudios se recrutait plutôt parmi la population urbaine (nous y voyons même rentrer un ancien hypatos, *cat.* I. 44). Mais Théodore pour éviter les inconvénients qui auraient risqué d'être la conséquence d'un recrutement trop citadin, prie l'higoumène du Saccoudion de lui envoyer quelques-uns de ses postulants ruraux (*Pk* 52, 378). Théodore souligne, à diverses reprises (*cat.* I, 80 ; *Pk* 93. 666 ; III. 16 et III. 27), la grande diversité de son recrutement. On ne voit pas qu'un sort plus favorisé ait été réservé aux postulants qui venaient de la bourgeoisie ; Théodore se plaint même de ce que les moines d'origine rurale se montrent plus exigeants que les autres, et moins prompts à accepter les renoncements monastiques (*Pk* 105, 779-781).

3. *cat.* I. 40 : « Acquérez le silence, mes très révérends Pères, je ne dis pas que vous deviez être complètement silencieux, car notre vie ne postule pas cela, mais que vos conversations n'aient rien d'inconvenant ou qui porte à rire ». *Pk* 124, 931 : « Je ne vous dis pas de ne pas voir un frère, de ne pas converser avec lui... je ne vous dis pas de ne pas prendre de

la conversation dégénère, qu'elle devienne de la πολυλογία [1], qu'elle gêne le travail [2], et « dessèche l'arbre de vie » [3]. Il semble du reste qu'aux heures de travail, le silence était plus strict qu'à certaines heures de la journée [4].

Pendant le travail la prière continue. Dans chaque atelier, dans les champs, et même sur les routes ou dans les rues de la ville, quand les frères vont au ravitaillement [5], on récite le psautier par tranches tout en accomplissant sa tâche [6]. Et le frère qui tient le mancheron de la charrue alterne les psaumes avec celui qui guide les bœufs, tout comme le faisaient en Occident les moines de Tarnat [7]. Il n'y a guère qu'à l'atelier de calli-

relâche, ni de ne pas vous réunir à plusieurs pour parler ensemble, mais qu'il faut le faire avec ordre et mesure, en temps et lieu convenables ». On peut demander des conseils d'ordre spirituel ou matériel (I. 14 = CL 17, IX 48), un renseignement sur le travail en cours, une explication sur la sainte Écriture, une lecture de l'office, une vie de saint entendue (I. 7 = CL 85, X 38), « parler de tel champ, de telle clôture, d'une vache ou d'nne mangeoire » (*cat.* I. 52), converser sur les fins dernières ou l'acqnisition des vertus, ou tout simplement encore pour la « consolation spirituelle » (*Pk* 54, 388), et πρὸς ἀκηδίας διάλυσιν (*cat.* I. 7).

1. *cat.* I. 2, et I. 7.

2. *cat.* I. 12 ; *Pk* 38, 277 ; *Pk* 91, 651.

3. *cat.* I. 7 : on aurait tort de conclure que Théodore n'a qu'une assez médiocre estime du silence. Il s'en faut. On trouve plusieurs fois des affirmations telles que celles-ci : « en celui qui a le silence, habite l'esprit de Dieu » (*cat.* I. 52) : mais il n'en fait pas une fin, pas plus que d'aucune autre observance monastique, et place bien avant lui la charité fraternelle.

4. Il est fait mention plusienrs fois, de « temps de silence » et de « temps pour parler » (ainsi III. 41 = CL 28, IX 79 ; III. 33 = CL 18, IX 35 ; cat. I. 66). Il ne semble pas qu'il s'agisse ici de récréations, mais de moment où le moine était tenu à un silence moins strict que pendant le travail. Théodore précise par deux fois que des échanges avaient lieu dans les « réunions du soir » (*cat.* I. 52 ; III. 3).

5. *Pk* 21, 154 ; *cat.* I. 14 ; *Au* 95, 22 ; *Au* 108, 14.

6. Comme dans la récitation liturgique ces tranches de psaumes s'appellent des « kathismata ».

7. La « stichologie » a en effet été d'un usage général en Occident : *Reg. Tarnatensis*, cap. 8, PL 66, 980 D 3 « in quocumque ergo opere aut meditabuntur quae sancta sunt, aut certe silebunt... » et 981 A 3 : « arator stivam tenens alleluia cantet ; sudans messor psalmis se avocet : et dum palmitem curvum tondet vinitor falce, aliquid Davidicum canat ». *Regula s. Isidori*, cap. 7, PL 103, 1187 A 5 : « monachi operantes meditari aut psallere debent, nt carminis verbique Dei delectatione consolentur ipsum laborem ». *Regula S. Fructuosi*, cap. 6, PL 103, 1189 A 10 : « operantes, intra se recitent taciti, aut psallant aliquid aut recitent pariter aut certe sileant ». *Regula cuiusdam patris*, cap. 12, *ibid.* 1194 D 6 : « dum exterius

graphie où les travailleurs soient dispensés de la stichologie ; il est trop évident qu'elle rendrait leur travail impossible [1]. En carême, on dit ainsi tout le psautier [2], aussi la prière ne s'arrête-t-elle que lorsqu'on voit entrer dans l'atelier le père âgé qui vient faire le « rappel de la mort » [3]. Après avoir fait une métanie, il proclame : « Frères et Pères, veillons sur nous, parce que nous sommes en train de mourir, nous sommes en train de mourir, nous sommes en train de mourir ; et souvenons-nous du royaume des cieux » [4].

Les catéchèses nous renseignent assez mal sur la durée du travail. Elles nous disent seulement qu'il durait « toute la journée » [5] mais il est de toute évidence qu'il s'agit là d'une approximation. L'*Hypotypose* nous fournit au contraire des indications assez précises. Commencé aussitôt après Prime, le travail ne s'achève pendant le grand carême qu'à la neuvième heure [6]. Il semble que le reste de l'année il ne prenne fin qu'à l'heure de l'office du soir, le *λυχνικόν*, c'est-à-dire au coucher du soleil, mais à midi les moines ont eu une appréciable pause de deux

per temporalem opportunitatem manus operibus occupantur, interins mens cum linguae meditatione psalmorum ac scripturarum recordatione dulcescat ». Elle s'est maintenue dans certains monastères sous la forme de la récitation de *Pater* et d'*Ave* pendant certains travaux communs.

1. *Hypotypose*, 1717 A 6.
2. *Ibidem*.
3. *cat.* I. 28, Théodore dit que le travail « de celui qui dit le verset du souvenir de la mort » est agréable à Dieu, comme les deux oboles de la veuve, « puisqu'il ne peut rien faire d'autre ». L'Hypotypose nous dit en effet que c'est un frère âgé qui remplit cette modeste tâche. Constatons une fois de plus, combien l'hypotypose reflète parfaitement les observances théodoriennes. *Pk* 28, 195.
4. *Hypotypose*, 1712 B 9. Le même usage a été conservé dans le typicon d'Athanase l'Athonite, éd. DMITRIEVSKI, *op. cit.*, p. 250. On notera cependant que le verset se termine par les mots : « souvenons-nous du châtiment éternel ». Il y a là une petite évolution qu'accusent encore d'autres us lavriotes. Faut-il rapprocher du « rappel de la mort », le « frère, il faut mourir » que la trop féconde imagination de Chateaubriand attribue aux Trappistes ? Si elle n'est pas trappiste, cette coutume semble bien avoir existé dans certaines familles religieuses d'Occident, voir A. DIMIER, *La sombre Trappe*, Paris, pp. 9 et 20, qui fait un rapprochement avec les Pères de la Mort et leurs usages curieux. Mais cette éphémère congrégation (1622-1627 ; P. DOYÈRE, dans *Revue Mabillon*, 1952, 79-95) n'est probablement pas la seule qui pratiqua cet usage.
5. Ainsi *cat.* I. 35.
6. *Hypotypose*, 1718 A 3-6.

heures pleines [1]. Les catéchèses viennent confirmer ces renseignements, puisqu'elles mentionnent la reprise de la sieste dans la période pascale [2], et son existence au temps de la moisson [3]. Somme toute, dans les deux types d'horaires, la journée du moine studite comporte un nombre égal d'heures solaires consacrées au travail manuel, et qu'on peut théoriquement évaluer à huit. Estimation toute théorique, car il faut tenir compte du fait que l'office de Tierce se trouve toujours placé dans le temps du travail ; en temps ordinaire, None aussi se dit à l'heure du travail, puisque celui-ci reprend à la huitième heure, ainsi qu'on vient de le voir. Il est problable du reste qu'on ne revenait pas à l'église pour chanter ces offices ; la perte de temps aurait été considérable. Un texte semble bien l'indiquer [4], et sans doute est-ce aussi ce que veut dire l'*Hypotypose* lorsqu'elle parle des jours où on ne dit pas None [5].

Faut-il aussi enlever de la durée du travail le temps de la célébration de la liturgie ? Elle avait certainement lieu tous les jours, sauf, bien entendu, les jours aliturgiques [6]. Sa célébration normale se fait après Sexte, mais pendant le temps pascal, comme il y a deux repas dont le premier se prend à midi, c'est à la troisième heure qu'a lieu la liturgie [7]. De toute façon, elle ne devait pas empiéter de beaucoup sur le temps ordinaire du travail, puisque à cette période de l'année, on ne disait pas les Heures. Il est vrai qu'en revanche on célébrait l'office des typiques avant le repas de midi [8]. En temps habituel, par contre, la durée de la liturgie grignotait assez sensiblement le temps du repos prévu à midi, surtout pendant l'hiver où les heures du jour sont très courtes.

Au total, on peut considérer que le moine studite travaillait chaque jour pendant sept heures solaires au moins, c'est-à-dire,

1. *Ibid.*, 1718 A 7-15.
2. *Pk* 116, 859.
3. *Pk* 67, 472.
4. *cat.* I. 14 = CL 17, IX 48.
5. *Hypotypose*, 1717 B 3.
6. Les jours aliturgiques sont ceux où on ne célèbre pas le Saint-Sacrifice. Ce sont en particulier tous les jours du grand carême, sauf les samedis et dimanches ; les jours de la Semaine-Sainte sauf les jeudi et samedi saints.
7. *Hypotypose*, 1713 B 8.
8. *Ibid.*, 1713 B 13.

compte tenu de la latitude de Constantinople, pendant un temps qui variait de quatre heures et demi à la fin de décembre, à plus de huit de nos heures au fort de l'été.

Que restait-il dans cette journée pour la lecture ? Il est aisé de voir que sa part ne pouvait pas être considérable, et cela confirme ce qui a été dit plus haut du travail intellectuel dans le monachisme studite. Habituellement le moine n'a pour lire que le temps qui sépare l'Orthros de Prime, et l'intervalle qui se situe entre la liturgie (ou pendant le temps pascal, le premier repas), et la reprise du travail à la huitième heure. Ces deux intervalles devaient du reste s'équilibrer assez régulièrement, car en hiver, l'office du matin se terminait sans doute assez avant l'aube, et l'intervalle qui précédait Prime était donc assez appréciable, par contre le temps libre entre la liturgie et le recommencement du travail devait être fort restreint. En été c'était évidemment l'inverse. On peut estimer que ces deux moments consacrés à la lecture équivalaient sensiblement à trois heures de notre computation actuelle, ou un peu plus peut-être en été. En temps habituel, le moine ne pouvait compter sur un moment de lecture après son travail, car il lui restait encore à chanter le *Lychnicon* et l'*Apodipnè*. Un intervalle sans doute assez bref séparait ces deux offices [1]. En carême, le second intervalle réservé à la lecture se situait entre None et le *Lychnicon* [2]. Notons enfin qu'il y avait une catéchèse le soir [3] au moins en certaines périodes de l'année [4].

Il va de soi qu'en été lorsque les nuits étaient particulièrement courtes, ces temps de lecture étaient encore réduits. Comment ne pas aller se recoucher après l'office de l'orthros, et comment ne pas faire au moins une courte sieste à midi quand on n'a guère eu que quatre heures de sommeil la nuit ? Du moins le

1. Est-ce à ce moment qu'il faut placer ces « réunions du soir » mentionnées plus haut (note 4, p. 44) ? Cela semble très probable, puisqu'en temps normal, le travail se termine juste pour les Vêpres ; il n'y a place pour nne réunion le soir qu'entre les deux derniers offices de la journée. Ne serait-ce pas là un reste de la « collatio » primitive ?

2. *Hypotypose*, 1717 A 6-7.

3. *Pk* 122, 909 ; j'aurai l'occasion ailleurs de fournir d'autres arguments en faveur de l'existence de cette catéchèse. Ce détail est en effet fort important pour la datation de certaines pièces.

4. *Hypotypose*, 1712 A 11.

studite pouvait-il consacrer tout son dimanche à la lecture spirituelle [1], et Théodore y veillait [2].

Il reste à dire quelques mots des repas. Leur heure est déterminée par les usages généraux et les prescriptions canoniques. Pendant le grand carême il n'y a qu'un seul repas [3] qui se prend à la sortie des Vêpres, et donc tout à fait à la fin de la journée, au moment où le soleil vient de se coucher [4]. Pendant le carême des SS. Apôtres, et celui de S. Philippe, il n'y a, en principe, qu'un seul repas par jour qui se prend après None [5]. Mais Théodore, qui, en dépit de sa rudesse, se montre souvent un parfait modèle de discrétion, tempère cette austérité en accordant un coup à boire et un morceau de pain pendant les deux petits carêmes, après le *Lychnicon*. Et cette mesure, motivée par le climat de Constantinople plus difficile à supporter que celui de l'Olympe, est étendue aussi aux jeûnes des mercredis et vendredis de l'année [6]. Quant à la composition des repas, Théodore suit là-dessus un typicon qu'il attribue à Théodose le Cénobiarque [7], et qui paraît avoir été le réglement écrit qui, dans les monastères studites, fut en vigueur, avant la rédaction de l'Hypotypose [8]. Les législateurs cénobitiques de l'Orient sont restés peu fidèles en général à l'esprit de S. Basile, qui redoutait de déterminer la mesure et la nature des mets convenant à ses moines [9]. Nous voyons tous les typica s'étendre fort longuement et avec une précision qui nous étonne, sur tous les détails du

1. *Pk* 89, 634, vise certainement la lecture du dimanche, puisque Théodore parle de ceux qui n'obéissent pas immédiatement à la simandre appelant à la liturgie et continuent leur lecture. Or, nous savons que jamais dans l'horaire quotidien, il n'y a de lecture avant la messe. Voir aussi *Hypotypose*, 1713 A 13 et ss.

2. *cat.* III. 23 = CL 21, IX 60, où nous voyons Théodore punir trois frères qui ont travaillé manuellement le dimanche, l'un en arrosant le jardin, un autre en transportant du blé sur un bateau, un troisième en allant faire des commissions

3. *Hypotypose*, 1716 B 4 ; on trouve également dans les catéchèses des allusions assez fréquentes à la *μονοφαγία*.

4. *Ibid.*, 1717 A 7.

5. *Ibid.*, 1716 A 1 et 6.

6. *Pk* 44, 319-320.

7. *cat.* III. 40 mentionne « le régime fixé pour la nourriture et la boisson selon l'écrit de saint Théodose ».

8. Il est question en effet dans la *cat.* I. 53 de la *διατύπωσις* du saint et trois fois heureux Théodose » qui a force de loi pour les studites.

9. *Reg. fus. tr.* XIX, PG 31, 968 A.

menu monastique en temps de jeûne [1]. Mais il faut noter que dans la pratique cette législation quelque peu étroite devait être compensée, comme elle l'était au monastère de Stoudios, par les largeurs de vue des higoumènes. C'est ainsi que même en période de pénitence, lorsqu'il n'y a qu'un repas par jour, ceux qui font un travail pénible bénéficient d'une exception qui leur accorde un second repas [2], et si en carême on pèse le pain, on le fait en tenant compte de l'appétit et des besoins de chacun et on accorde à certains plus d'une livre [3]. Les malades enfin ont des régimes spéciaux [4], et Théodore, malade lui-même, n'a rien tant à cœur que la façon dont ils sont traités [5].

En définitive, le régime alimentaire des monastères studites n'a rien d'excessif, si on le compare aux usages monastiques d'alors. Théodore met du reste ses disciples en garde contre des pénitences qui risqueraient de nuire au corps et d'alimenter l'esprit propre [6]. En cela encore, il se montre parfait cénobite [7].

* * *

Telle est la physionomie de la journée du moine studite. On peut dire que, entre le IXe et le XVe siècles, des milliers de cénobites ont suivi ces horaires et sont restés fidèles à ces usages, compte tenu de quelques adaptations ou modifications secondaires.

1. *Hypotypose*, 1713 C-1716 C. Quelquefois même c'est le chapitre *περὶ βρώσεώς τε καὶ πόσεως* que retiennent seul les scribes ; ainsi dans le *Marcianus gr. II*. 90, ff. 199-200v, où se lit un fragment de typicon qui me semble inédit, mais porte uniquement sur le régime des carêmes.

2. *cat*. I. 61 ; de même on accorde du vin au moment des grands travaux (*Pk* 31, 226).

3. *cat*. I. 14.

4. *Pk* 7, 41-42, 45.

5. *cat*. I. 4, où Théodore dit à l'infirmier : « tu es la moitié de moi-même ».

6. *cat*. I. 18 : *Pk* 33, 239-240 : *Pk* 37, 270.

7. Théodore conçoit le coenobium non comme une entrave et une source de renoncements pour les aspirations intérieures des âmes. Il croit à la diversité des appels, et à la diversité des grâces. La vie cénobitique ne cherche pas du tout à façonner des âmes identiques, mais en dépit des renoncements qu'elle impose, à faciliter au contraire l'épanouissement de chacune dans le sens propre où la pousse l'Esprit de Dieu. De cette nécessaire diversité, vient la perfection du *corps* cénobitique.

Cette vie petite et banale pourra décevoir, comme peut décevoir la spiritualité de Théodore. Quelques-uns trouveront sans doute que la doctrine et le genre de vie qu'elle inspire manquent d'idéal et de grandeur. Qu'il nous suffise de savoir qu'elle a fait des saints, car c'est là le seul point qui importe ; n'est-ce pas cette vie quotidienne qui par le martyre continuel des diaconies a préparé au témoignage les confesseurs et les martyrs de la seconde persécution iconoclaste ?

Un autre fait semble frappant. On voit tout de suite que la journée du studite est semblable à celle que mène le moine de S. Pachôme et celui de S. Basile ; n'y-a-t-il pas là une merveilleuse garantie de son efficience ? Bien plus, elle est toute proche aussi de la journée du moine de S. Benoît. L'horaire du studite recouvre pour ainsi dire celui du moine cassinien. Il n'y a guère de différence que pour le sommeil, plus réduit au monastère de Stoudios que sur le Mont-Cassin. Mais l'économie de la journée avec ses longues heures de travail humble, mais que l'amour doit vivifier, sa prière liturgique dépouillée, ses moments de *lectio divina*, est identique dans l'un et l'autre monachisme. Car le moine de S. Benoît est aussi loin de la *summa quies*, de l'*opulenta requies*, de l'*otium contemplationis* des spirituels bénédictins du XII[e] siècle, que le caloyer de Théodore l'est de l'*ἡσυχία* telle qu'elle apparaîtra bientôt dans les ascétères byzantins, avec son *μικμόν τι ἔργον* concédé *ad duritiam cordis*. En Orient et en Occident, le monachisme a évolué avec le moyen âge en des sens qui, en dépit de la diversité des réalisations extérieures auxquelles il aboutit, ne sont pas tellement divergents dans leur fond. La recherche de la contemplation ou des expériences spirituelles intimes ont pris une place qu'elles n'avaient point jusqu'alors dans le cénobitisme. Mais n'est-il pas consolant pour les moines qui, à quelque titre, sont fils ou de Théodore ou de Benoît, et que des divisions séculaires séparent, de constater qu'ils ont entre eux d'étroits liens de parenté, et comme une harmonie interne plus forte que leur désaccord, et qu'ils peuvent, s'ils le veulent, retrouver dans une plus grande fidélité à l'esprit de leurs Pères et Législateurs, la même âme commune du cénobitisme traditionnel ?

D. Julien LEROY, O. S. B.

Chronique religieuse.

La Réforme législative du patriarche Justinien de Roumanie. Sa Réforme et sa Règle monastiques.

1. Le nouveau patriarche[1].

Dans le discours qui, le 24 mai 1948, précéda l'élection du troisième patriarche de Roumanie, le ministre des Cultes, M. Stanciu Stoian, proclama que le nouveau patriarche ne devait pas ressembler à ses prédécesseurs (DC 1948, 1231). Lors du 25e anniversaire de la fondation du patriarcat roumain, le 25 février 1950, le métropolite de Sibiu, Nicolas Bălan, caractérisa le premier patriarche, Miron Cristea (1925-1939)

«comme l'organisateur sous le gouvernement duquel on a donné, à l'Église orthodoxe roumaine, une organisation unitaire par l'unification de la législation ecclésiastique entre les métropoles qui arrivaient avec des traditions différentes ; le deuxième, Nicodim Munteanu (30.6.1939-27.2.1948) comme le savant qui a rempli d'un contenu les cadres de l'organisation en donnant une impulsion à la culture orthodoxe, étant lui-même un écrivain ecclésiastique multilatéral et fécond ; le troisième comme le réalisateur, avec l'énergie et l'esprit pratique qui le distinguent ; celui-ci continue et transporte l'activisme ecclésiastique du domaine culturel dans le domaine social, en conformité avec l'esprit de l'Évangile et avec la tradition millénaire de l'Orthodoxie » (BOR 1951, 204).

1. Ioan Marina né le 22.2.1901 à Cermegeşti (judeţ de Vâlcea en Olténie) de parents paysans, devint successivement chantre d'église, instituteur et prêtre (26.7.1924), curé à Băbeni (oct. 1924), recteur du séminaire S. Nicolas à Râmnicul Vâlcii (1.11.1932) curé à Sf. Gheorghe ibid. (1.9.1933), veuf (17.11.1935), fut choisi comme évêque-vicaire avec le titre de Văsluiu par le métropolite Irineu Mihălcescu de Iaşi (Moldavie), consacré(12.8.1945), reçut le nom de Justinien (en souvenir du grand empereur et législateur Justinien Ier) lors de la tonsure monacale préalable ; métropolite de Iaşi (28.12.1947), élu patriarche par les membres orthodoxes et les évêques de l'Assemblée Nationale (24.5.1948) il reçut l'investiture le 6.6.1948. Il est un ami personnel de M. Gh. Gheorghiu-Dej, l'actuel président du Conseil des Ministres et secrétaire général du Comité Central du Parti Ouvrier Roumain.
Abréviations : BOR — *Biserica Ortodoxă Română.* Buletinul Oficial al Patriarhiei Române, Bucarest. DC — *Documentation catholique,* Paris. EOR — *Église orthodoxe roumaine.* RPR — *République Populaire Roumaine.*

Chaque année, lors de l'anniversaire de son intronisation, un numéro de BOR est consacré à célébrer ses multiples mérites passés et présents. Communiste ardent (DC 1949, 841), à en croire la BOR il n'a jamais caché ses idées et tendances. Dès le début de son activité pastorale sa grande préoccupation a été celle de l'assistance sociale dans tons les secteurs et sous toutes ses formes coopératives de différentes espèces, économiques, financières, travaillistes, etc. Il avait créé p. ex. une banque populaire dans sa première paroisse ; plus tard en 1929 il érigea une banque populaire, « Ajutorul », pour les prêtres de Vâlcea. Une conférence prononcée en 1930 à un congrès éparchial de Turnu-Severin et publiée en brochure sous le titre de *Cooperație și Creștinism* nous le montre déjà à l'avant-garde du mouvement qui vise à un changement radical des conditions d'existence.

« ...comme résultat de l'introduction du machinisme et du passage de la propriété industrielle dans la main d'un nombre restreint de capitalistes, le travail a été de nouveau asservi, l'ouvrier est descendu sur l'échelle de la hiérarchie humaine jusqu'à devenir réellement l'esclave du capital. En réalité on en est arrivé là, à faire de la liberté et de la propriété individuelle un monopole dans la main d'un nombre réduit de possesseurs du capital industriel et commercial... Le principe de base du mouvement coopératif est la solidarité mutuelle et l'aide réciproque. L'essence de la solidarité sociale se trouve dans le sacrifice volontaire de l'individu pour le bien de la société, mais son levier moral est dans la signification qu'elle donne au profit. La solidarité coopérative, exprimée dans la formule « Tous pour l'un et l'un pour tous » est la force des sociétés coopératives... L'ordre typique de solidarité coopérative est sorti de la bouche de l'apôtre Paul dans les paroles : « Nous devons, nous qui sommes forts, supporter les faiblesses de ceux qui sont débiles et ne pas nous plaire à nous-mêmes » (Rom. 15, 1 ; BOR 1951, 145).

Nous verrons plus loin comment le patriarche a trouvé un terrain idéal pour l'application de ces principes dans sa réforme monastique.

Ses discours, faits et gestes ont été publiés sous le titre significatif : *Apostolat Social. Pilde și îndemnuri* (exemples et exhortations). Bucarest, 4 vol., 1948-1952.

2. Changement de régime.

Jusqu'à leur abolition successive par le nouveau gouvernement sous obédience soviétique, l'Église orthodoxe roumaine et ses rapports avec l'État et les autres cultes étaient régis par la Constitution de Roumanie de 1923, la Loi sur le régime général des cultes

du 12.4.1928 (DC 22 (1929) 976-988), la Loi sur l'organisation de l'EOR, du 4.5.1925 (ib. 990-997) et le Statut pour l'organisation de l'EOR (la Loi : 46 art., le Statut : 179 art., de même date : *Monitorul oficial* du 6.5.1925, ou éd. de Cernica 1925), et le Concordat entre la Roumanie et le Saint-Siège conclu en 1927 et ratifié en 1929 (DC 22, 965-975 et *Dict. de Théol. cath.*, art. *Roumanie*, par J. Georgesco, t. 14 (1939) 23-30). L'Église orthodoxe y était déclarée dominante comme étant l'Église de la majorité de la population de l'État roumain, l'Église gréco-catholique (Unie) ayant la priorité sur les autres cultes.

Nous devons d'abord rappeler quelques dates et faits importants qui marquèrent le changement radical du régime, surtout dans les rapports de l'État avec les Églises, et qui précédèrent ou suivirent de près l'avènement du nouveau patriarche.

30.12.1947 : proclamation de la République Populaire Roumaine.
27. 2.1948 : Mort du patriarche Nicodim Munteanu.
17. 4.1948 : Nouvelle Constitution de la RPR (cf. DC 1948, 820).
8-21.7.1948 : Conférence des Églises orthodoxes autocéphales à Moscou, où la délégation roumaine ayant à sa tête le nouveau patriarche prit une part très active (DC 1949, 365-378 ; *Irénikon* 1948, 417 s.).
17. 7.1948 : Dénonciation du Concordat avec le Saint-Siège.
2. 8.1948 : Décret sur la réforme de l'enseignement (DC 1948, 1236-9) ; il prescrit l'instruction laïque (art. 1), c'est-à-dire matérialiste, athée et uniforme à toutes les échelles.
2. 8.1948 : Décret sur le passage à la propriété de l'État des biens des églises, congrégations, communautés ou particuliers qui ont servi au fonctionnement et à l'entretien des institutions d'enseignement général, technique ou professionnel (ib. 1239-40).
3. 8.1948 : Décret sur le regroupement des ordres religieux (catholiques ; ib. 1950, 239-243).
18. 8.1948 : Le Conseil des ministres interdit toutes les écoles confessionnelles.
1.10.1948 : Assemblée de Cluj où 38 prêtres unis déclarent revenir au sein de l'Église orthodoxe (DC 1949, 871-873).
3.10.1948 : Acte synodal réintégrant les gréco-catholiques dans l'unité orthodoxe (délégation de 36 protopopes et prêtres « au nom de 430 chanoines, protopopes et prêtres » (ib. 873 s.).

21.10.1948 : Assemblée d'Alba Iulia qui vote la rupture avec Rome (ib. 884 s.).
21.10.1948 : Acte synodal abolissant l'Union avec Rome (ib. 887 s.).
1.12.1948 : Confiscation par l'État de tous les biens des institutions et organisations de l'Église roumaine unie (ib. 888).
4. 7.1950 : Statut d'organisation, de direction et de fonctionnement du culte romano-catholique (= latin) ; on a essayé alors en vain d'imposer ce statut aux évêques latins encore libres (ib. 1951, 429-432).
24. 9.1952 : Vote par la Grande Assemblée Nationale de la IIe Constitution de la RPR.

3. Programme.

Lors de son *intronisation*, le 6 juin, 1948, le nouveau patriarche avait résumé son programme en cinq points :

1. La réorganisation de l'*EOR* par une nouvelle législation, surtout *un nouveau statut* d'organisation et de fonctionnement.

2. La direction et l'orientation du clergé vers l'apostolat social requis par les temps nouveaux, de même nne sélection et la promotion des éléments aptes à la nouvelle mission.

3. La réorganisation du monachisme sur la base des règles canoniques et monastiques.

4. La révision du missionarisme par l'organisation de la prédication de l'Évangile et par la presse religieuse.

5. La réorganisation de l'enseignement théologique, pour la formation du clergé séculier et monastique.

4. Nouvelle législation.

La nouvelle législation ecclésiastique fut précédée par le *Décret* n° 177 du gouvernement *sur le régime général des cultes religieux* en 62 articles, du 3.8.1948 (DC 1948, 1240-6). Tous les cultes étaient complètement asservis à l'État, qui intervint ici dans tous les domaines de la vie ecclésiastique. P. ex., le serment de fidélité à l'État suivant une formule obligatoire est imposé à tous les membres du clergé (art. 21). Le nombre des diocèses est basé sur celui des fidèles. Il y en a un pour 750.000 fidèles (art. 22). Aucune autorité religieuse étrangère ne peut exercer une juridiction sur le pays

(art. 41). Tout l'enseignement pour la formation du clergé se donne sous le contrôle de l'État, programmes et nomination des professeurs compris. Tous les cultes étaient obligés de reviser leurs statuts pour les mettre en conformité avec ce décret.

Aussi il fut bientôt suivi par le *Statut d'organisation et de fonctionnement de l'EOR*, voté par le Saint-Synode le 19/20 octobre 1948 et approuvé par le Praesidium de la Grande Assemblée Nationale le 23 février 1949 (207 articles ; DC 1950, 271-300). Le P. Soare qui dans BOR 1951, 177-186, donne un résumé du Statut n'indique pas moins de huit principes qui se trouvent à sa base :

L'unité dogmatique et canoniqne de l'EOR avec l'Église œcuménique de l'Orient. 2. L'autocéphalie et l'autonomie ecclésiastique en matière de législation et d'organisation, sans intervention d'aucune autre Église. 3. La synodalité dans l'organisation et la conduite de l'Église. 4. Le principe basé sur le système de collaboration en ce qui concerne les rapports entre l'Église et l'État, et la réglementation du contrôle légal, en conformité avec la Constitution de RPR et avec la Loi pour le régime général des cultes. 5. Le principe démocratique et représentatif, snr la base duquel l'EOR a un gouvernement synodal hiérarchiqne d'après l'enseignement, les canons et la tradition orthodoxe orientale et est administrée de façon autonome par ses organes représentatifs, élus parmi le clergé et le peuple par le vote des fidèles orthodoxes. 6. Le centralisme patriarcal, harmonisé de façon spéciale avec la décentralisation administrative dans les métropoles, les éparchies, les protopopies et les paroisses. 7. L'apostolat social, par l'organisation de l'activité sociale chrétienne du clergé et la direction professionnelle dans le cadre des nouvelles orientations démocratiques. 8. L'ordre et la discipline qui depuis la fondation de l'Église chrétienne ont constitué une assurance et une garantie de l'ordre social pour lequel l'Église orthodoxe a toujours travaillé, en contribuant à l'élévation de l'homme et à la formation de bons citoyens de la patrie terrestre et en même temps du royaume de Dieu.

Cet amalgame de choses « démocratiques » et orthodoxes nous donne une idée de l'esprit qui domine aujourd'hui dans la nouvelle direction de l'EOR et que l'on retrouve presque à chaque page de BOR. Voici comment le même auteur explique le contrôle de l'État sur l'Église :

« En connexion avec le problème de l'autonomie, il est bon que nous précisions que par le contrôle que l'État exerce sur l'EOR—, conformément à l'art. 4 du Statut — l'autonomie n'est diminuée en rien en tant que ce contrôle s'étend seulement sur ces activités de l'Église qni doivent être soumises au contrôle de la part de l'État et sur celles-là qui servent seulement comme auxiliaires à l'activité de l'Église — en général sur les

manifestations extérieures de la foi religieuse, sans empiéter sur celle de nature intérieure » (BOR 1951, 178 s.).

Le Statut prévoyait (art. 5) 5 métropoles avec en tout 14 éparchies (autrefois il y en avait 19) ; au début de sept. 1950, le territoire du pays reçut une nouvelle division administrative civile en rayons ; comme « celle-ci correspondait vraiment aux intérêts du peuple », le Saint-Synode dut déjà, dans ses séances du 4 et 5 oct. 1950, diminuer les éparchies de deux ; ainsi il n'en reste que douze en tout dont 5 métropoles : celles d'Oungro-Valachie, de Moldavie et Suceava, de l'Ardeal, de l'Olténie et du Banat (BOR 1951, 465 et 487) ; le Congrès National Ecclésiastique approuvait ses changements ainsi que plusieurs modifications dans les articles du nouveau Statut dans sa séance du 10 novembre suivant.

L'organisation centrale comprend 3 sections : 1. Le Saint-Synode (composé de tous les évêques), la plus haute autorité dans l'Église, avec le Synode permanent formé par le patriarche et les 4 métropolites ou archevêques ; 2. Le Congrès National Ecclésiastique, comme organe représentatif pour toutes les questions économiques et administratives, formé de trois représentants, un clerc et deux laïcs, de chaque éparchie, plus les membres du Saint Synode ; 3. Le Conseil national ecclésiastique, comme organe exécutif du Saint Synode et du Congrès ; il se compose de neuf membres, trois clercs et six laïcs choisis par le Congrès. Le patriarche préside ces trois institutions.

Le nouveau Statut écarte l'institution d'évêques-vicaires (arhiereu-vicar) comme acanonique et sans utilité, étant des évêques sans territoire. Seule l'administration patriarchale aura deux vicaires-évêques (vicar-episcop). Pour la première fois on emploie le terme « Patriarhia Română », et l'on détermine les attributions du patriarche parmi lesquelles il faut signaler le droit de dévolution qui lui permet d'imposer l'application de la loi. Il faut 500 familles au minimum pour une paroisse en ville et 400 pour une paroisse à la campagne (autrefois 200).

Le Statut de 1925 disait simplement du curé qu'il était le conducteur de l'office paroissial (art. 34). Le nouveau Statut (art. 47) précise qu'il est le *mandataire* de l'évêque, le conducteur spirituel des fidèles dans la paroisse, et dans l'ordre administratif, le conductenr de l'administration paroissiale. Le P. Soare dit que l'art. 34 de l'ancien Statut exprimait une conception protestante de la charge pastorale. Les « vicari-arhierei » sont remplacés par des

vicaires administratifs recrutés parmi les prêtres ou archimandrites, docteurs en théologie (art. 93).

Les art. 74-86 traitent des monastères et seront repris dans le règlement intérieur prévu par le Statut comme devant être élaboré par le Saint-Synode (cf. p. 76). Ni la Loi pour le clergé séculier de 1893, ni le Statut de 1925 ne prévoyaient la façon de former le clergé et les conditions de recrutement du personnel ecclésiastique, ses droits et obligations. Le personnel d'Église sera préparé dorénavant : 1° dans les écoles des chantres ; 2° dans les séminaires monastiques ; 3° dans les instituts théologiques de degré universitaire. Seuls les moines et les prêtres non-mariés ou qui sont veufs par décès peuvent devenir évêques, les divorcés étant exclus.

Les paroisses sont divisées en trois catégories : pour la 1re, le candidat doit être docteur ou licencié en théologie et avoir obtenu le diplôme de capacité sacerdotale avec la note « très bien » ; pour la 2e la note « bien » suffit ; pour la 3e il faut la note « suffisant ». La nomination aux postes de prêtres et de diacres se fait à titre provisoire. Après 5 ans d'activité et après avoir suivi des cours spéciaux, ils passeront un examen de définitivat au Centre de direction pastorale et missionnaire. Après un nouveau terme de 5 ans et des cours spéciaux, ils passeront un examen de promotion (art. 120-126). Ce Statut a servi de base pour la nouvelle Constitution de l'Église bulgare approuvé par le gouvernement bulgare le 31.12.1950.

5. Institut biblique et de mission orthodoxe.

Disons ici un mot de l'*Institut biblique et de mission orthodoxe* dont il est question aux art. 159-162 et qui est la continuation de l'ancienne *Typographie des livres ecclésiastiques*. Il se trouve sous la direction immédiate du patriarche et dans les locaux du Saint-Synode et du monastère saint Antim à Bucarest et monopolise toute édition, impression et diffusion des Saintes Écritures, des livres liturgiques, des ouvrages et revues théologiques et religieux, des icones et objets sacrés nécessaires aux cultes, aux églises et aux fidèles. Toutes ses productions sont distribuées par les magasins ecclésiastiques diocésains. Ainsi l'imprimerie des livres d'église, les imprimeries des monastères de Neamţu et de Cernica, les ateliers de confection d'icones, croix et autres objets d'église dans les monastères, les ateliers pour la confection d'étoffes sacerdotales et les vêtements sacerdotaux du monastère de Ţigăneşti et d'autres monastères, font partie intégrante de l'Institut biblique

et de mission orthodoxe. Toutes les imprimeries diocésaines s'encadrent dans la Maison de publication de l'Institut biblique et de mission orthodoxe. Était-ce pour échapper à la confiscation par l'État que tout a été ainsi monopolisé par le patriarcat ? Le catalogue des objets du culte et des produits des ateliers de l'Institut biblique contient plus de 200 numéros, avec indication des prix (BOR 1952, 901-908).

6. Publications.

La même centralisation se remarque pour la publication des périodiques religieux. A côté du Bulletin officiel BOR qui paraît depuis octobre 1874 et qui en était à son 71[e] volume en 1953, le Statut prévut deux autres revues : *Ortodoxia* pour les problèmes d'ordre externe orthodoxe et interconfessionnel ; *Studii teologice* des trois, maintenant seulement deux, Instituts théologiques universitaires de Bucarest et de Sibiu (cf. p. 70), avec les cours et les études des professeurs. Elles paraissent depuis 1949, comme la BOR souvent avec beaucoup de retard dont les raisons sont données, BOR 1953, 753 : « Ainsi le plan n'a pas été réalisé, pour des motifs indépendants de notre volonté. La matière de la rédaction n'a pas été portée à temps à la Typographie », lit-on dans le compte rendu officiel pour l'année 1952. Les trois revues qui s'impriment chacune à 10.000 exemplaires sont obligatoires pour toutes les paroisses du patriarcat roumain (art. 199). Depuis le début de 1953 il n'y a qu'un rédacteur responsable pour les trois revues, le P. I. Gagiu, directeur de l'administration patriarcale, et un seul secrétaire de rédaction, M. Al. Cerna-Rădulescu, conseiller de presse au patriarcat. Il n'y a que les membres des comités de rédaction qui varient d'après la revue. Les métropoles ont encore leur revue locale, ainsi celle d'Oungro-Valachie (Bucarest) publie *Glasul Bisericei* (La Voix de l'Église) : « en 1952 ont été publiés les numéros 8-10/1951 et 1-10/1952. Le plan a été dépassé donc de 50 % » (BOR 1953, 754). La typographie de l'Institut biblique édite aussi des brochures et des imprimés pour les institutions de l'État et les entreprises socialistes, ainsi, en 1952 pour une valeur de plus de 175.000 lei.

Puisque nous en sommes aux éditions, mentionnons aussi quelques livres (surtout liturgiques) édités par l'Institut biblique sous le nouveau patriarche :

Aghiazmatar qui comprend les services, les offices et prières accomplis par le prêtre à différentes circonstances de la vie des chrétiens. 1950, in-4, 288 p.

Carte de rugăciuni pour tout chrétien : contient les prières nécessaires, les chants de la Sainte Liturgie, des indications du typikon et des conseils variés d'ntilité commune. 1951, in-8, 469 p.

Carte de Tedeum. Les doxologies aux circonstances différentes de la vie commnne. 1950, in-4, 82 p.

Molitfelnicul qui comprend les services, les offices et prières accomplis par le prêtre à différentes circonstances de la vie des chrétiens. 1950, in-4, 604 p.

Noul Testament. 1951, in-8, 712 p.

Prohodul Domnului, avec le début des arrêts en notation psaltique et liniaire. 1952, in-8, 40 p.

Învăţătura de credinţa creştină ortodoxă. 1952, 484 p. : doit remplacer *Marturisirea Ortodoxă* élaboré par le synode de Iaşi en 1642.

Pour 1953 était prévue la publication de :

Vecernierul, établi sur notes liniaires et ecclésiastiques ;

Trois manuels didactiques ponr les étudiants de l'Institut théologique : l'Introduction aux livres de l'A. T. ; item pour le N. T. ; Le droit canonique de l'Église orthodoxe ;

Octoihul Mare, Penticostarul, Mineiul ponr janvier, février et décembre dont le texte a été corrigé par le métropolite Tit Simedrea et le prof. Nic. Popescu.

Les autres livres liturgiques du catalogue festif publié lors du centenaire de la fondation de la *Typographie des livres ecclésiastiques* sont ceux publiés sous les deux patriarches précédents (BOR 1952, 501-505).

7. Règlements.

Le Statut a prévu tout une série de règlements détaillés que le Saint-Synode devrait élaborer, notamment

à l'art. 38 : pour le fonctionnement du conseil national ecclésiastique, de l'administration et de la chancellerie patriarcales ; ce règlement-ci contiendra aussi l'organisation du fonds d'assurance des biens de l'EOR, et du fonds de crédit et d'aide du clergé orthodoxe roumain (a. 164 et 166) ;

à l'art. 86 : pour l'organisation de la vie monastique et le fonctionnement administratif et disciplinaire des monastères ;

à l'art. 99 : pour le mode d'élection, de fonctionnement et de dissolution des assemblées diocésaines ;

à l'art. 118 : pour la juridiction canonique, l'enseignement théologique, la mise en marche et le contrôle de l'enseignement, la gestion dans les écoles pour la préparation du personnel ecclésiastique de tout degré ;

à l'art. 127 : pour les normes spéciales et la procédure à suivre pour le recrutement et le transfert des chantres, diacres et prêtres desservants ;

à l'art. 158 : pour la constitution et la compétence des organes disciplinaires ainsi que pour la procédure judiciaire ; avec les règles et les conditions de révision des sentences prononcées par ces organes ;

à l'art. 171 : pour l'acquisition, l'aliénation, l'hypothèque et l'administration des biens d'Église, ainsi que pour le contrôle hiérarchique et la vérification de la gestion (à élaborer par l'Assemblée nationale ecclésiastique).

Voici les règlements déjà publiés ou approuvés :

1. Règlement de procédure des instances disciplinaires et judiciaires, approuvé par le Praesidium de la Grande Assemblée Nationale le 12.1.1950 ; plus de 250 articles ; les art. 245-248 traitent des tribnnaux pour les moines. (BOR 1950, nº 1 ; cf. ib. 1951, p. 186-189).

2. Règlement pour l'élection, le fonctionnement et la dissolution des organes délibératifs dans les paroisses, protopopies et éparchies ; voté par le St-Synode le 25.2.1950 ; 144 articles : approuvé par le ministre des Cultes (cf. ib. 189-192).

3. Règlement pour la détermination des attributions du patriarche et de fonctionnement des organes centraux délibératifs, administratifs et exécutifs ; voté par l'Assemblée nationale ecclésiastique le 26.2.1950 et approuvé par le ministre des Cultes ; 289 articles (cf. ib. 192 s.).

4. Règlement pour l'administration des biens ecclésiastiques ; voté et approuvé comme le précédent ; 68 articles (cf. ib. 183 s.).

5. Règlement pour la nomination et le transfert du clergé des paroisses, les examens de capacité, de définitivat et de sélection pour la capitale des diacres et des prêtres ; voté par le St-Synode le 28.2.1950 ; 52 articles (cf. ib. 195 s.).

6. Règlement pour l'organisation et le fonctionnement des caisses d'aide mutuelle du clergé auprès des éparchies ; voté par l'Assemblée nationale ecclésiastique le 15.6.1952 et approuvé par le Ministère des Cultes le 27.2.1953 ; 41 articles ; publié dans BOR 1953, 277-284.

7. Règlement pour l'organisation et le fonctionnement du fonds d'assurance des biens ecclésiastiques ; voté et approuvé comme le précédent ; 20 articles, BOR 1953, 285-289. En vertu de l'art. 165 fonctionne aussi un Fonds de crédit et d'aide pour le clergé orthodoxe roumain (depuis 1950) ayant pour but « d'accorder des prêts au clergé et aux paroisses et d'aider le personnel ecclésiastique en cas de maladie ou de décès ». Nous ignorons si ce Fonds a reçu son Règlement.

8. Règlement de l'organisation et du fonctionnement des instituts d'enseignement pour la préparation du personnel ecclésiastique et le recrutement du corps enseignant du patriarcat roumain.

Une première rédaction du nº 8 « definitivat de Sf. Sinod » le 4.10.1950 (BOR 1951, 488) et contenant 322 articles est résumée par le P. Soare dans BOR 1951, 196-199. La deuxième rédaction votée

par le St-Synode le 14.6.1952 et approuvée par le Ministère des Cultes le 30.7.1952 est publiée dans BOR 1952, 641-694 ; 306 articles. Nous y reviendrons plus loin.

8. Réforme du clergé séculier.

C'est ici le moment de dire quelques mots sur le 2e point du programme du patriarche : diriger et orienter le clergé séculier vers l'apostolat social. Le Statut et le Règlement nº 5 ordonnent que tous les prêtres doivent, pendant un ou deux mois, suivre des cours spéciaux de direction pastorale et sociale (appelés parfois aussi « missionnaire et sociale ») aux Instituts théologiques de Bucarest, Sibiu ou Cluj (avec un sous-centre à Arad) ou au Centre de Direction pastorale et sociale de Curtea de Argeș. Pendant ce temps les prêtres (qui sont mariés) y vivent en internat et prennent part à des exercices pratiques. Les bnts poursuivis dans ces cours sont indiqués ainsi : faire apprendre une célébration uniforme de la Sainte Liturgie et des Offices ; enseigner aux prêtres comment on fait chanter le peuple en commun à l'église les chants « omofones » ; revivifier et fortifier la vocation sacerdotale ; stimuler le zèle missionnaire ; vérifier et compléter les moyens de l'activité pastorale. La deuxième préoccupation, aussi importante que la première, d'après le Ministre des Cultes, est celle-ci : « dans l'âme de chaque prêtre doit être revisée toute la culture qu'il s'est acquise jusqu'ici, afin que chacun soit placé dans la situation de mettre le pas en accord avec le temps », autrement dit : de se mettre au pas et au service du régime étranger partout et comment il veut. Voici quelques titres des leçons données à Cluj au premier cours, du 29 juin au 13 août 1949 :

L'interprétation progressiste de l'histoire de l'humanité. — L'Église orthodoxe et les sectes religieuses (les agents de l'impérialisme). — Qu'est-ce que l'État ? L'État de la démocratie populaire. — La structure sociale économique de la RPR. — L'alliance entre la classe travailleuse et le paysannat travailleur, la base du régime de la démocratie populaire. — Le plan de l'État 1949. Les devoirs du prêtre de le réaliser et de le dépasser. — La démocratie soviétique est la démocratie la plus avancée du monde. La constitution stalinienne. — La réalisation des résolutions du Parti Ouvrier Roumain qui ont un lien avec l'activité pastorale du prêtre. — L'agriculture socialiste (*Biserica Română Unită*. Madrid 1952, p. 362 où sont indiqués aussi les noms des professeurs qui ont enseigné

ces matières). En 1950, 1306 prêtres ont passé à Bucarest par cette refonte pendant deux mois en quatre séries ; à Sibiu 267 en 5 séries pendant un mois, et à Cluj (et Arad) 725 en 8 séries pendant un mois. Ceux qui n'ont fréquenté les cours que pendant un mois doivent encore les compléter pendant un deuxième mois, d'après l'art. 14 du Règlement. En 1952, 1471 prêtres ont suivi les cours (BOR 1953, 739). Le 23.10.1953 eut lieu, à Bucarest, l'ouverture solennelle des cours pour la XVII[e] série de prêtres (BOR 1953, 945). Les discours prononcés à ces occasions sont souvent publiés dans BOR. Voici ce que dit, de la part des prêtres « coursistes », le pr. Virgil Ursachi le 28.4.1953 :

« La gêne des premières séries de prêtres « coursistes » qui ne connaissaient pas bien le rôle de ces cours, s'est transformée en peu de temps en une soif d'apprentissage, en un désir de s'approprier le plus profondément et le plus justement possible les connaissances enseignées à l'Institut. J'ai connu des prêtres qui disaient qu'ils étaient disposés à suivre les cours deux mois en plus, tant étaient appréciées les leçons des Très Révérends Pères et de Messieurs les Professeurs Nous profitons de cette occasion pour témoigner de la joie que nous avons éprouvée ce printemps par la possibilité qu'on nous a donnée de montrer notre dévouement vis-à-vis du nouvel ordre social, politique et économique de notre chère Patrie, la RPR, par la donation des terrains et terres cultivables à l'État. Maintenant nous sommes libres de la plus lourde des charges qui accablaient nos efforts dans le champ du Christ. Ainsi nous pourrons nous dédier entièrement aux travaux dans le champ du Seigneur, sachant que ceci et seulement ceci est notre unique et premier devoir » (BOR 1953, 334 s.). Comme on le sait, la plupart des cures rurales possédaient un lopin de terre que le prêtre cultivait aidé de sa famille.

Voici un des conseils que le délégué et vicaire du patriarche, le recteur de l'Institut théologique, l'év. Theoctist Arăpaş, leur donna en répétant les paroles prononcées par le patriarche en 1952 et après les avoir exhortés à promouvoir l'accomplissement avant terme du plan quinquennal grandiose : « Allez par le même chemin que notre peuple travailleur : participez avec lui les souffrances et le fardeau du travail afin que vous puissiez avoir part avec lui aux bonheur des victoires. Ne tournez pas autour du droit chemin sur lequel marche le peuple vers la vie heureuse afin que vous ne vous égariez pas sur des sentiers latéraux » (ib. 333).

Au même but doivent servir les conférences décanales mensuelles, « laboratoire spirituel », des prêtres organisées depuis le 1.1.1950 et réorganisées d'après un projet du patriarche (voté par le St-Synode à l'unanimité le 17.6.1952), à partir de juillet 1952.

« Elles aident d'une façon effective à l'accomplissement des trois buts

pour lesqnels elles ont été organisées : la participation du clergé entier à la lutte pour la paix (souvent une grande partie de BOR est consacrée à cela), la collaboration des prêtres avec les autorités de l'État pour conseiller les fidèles à faire passer dans la vie les lois et les décisions de l'État et l'exhortation permanente des fidèles au travail assidn, pour la floraison et le progrès de notre Patrie ».

Voici quelques sujets traités dans les 186 doyennés rayonnaux pendant les derniers mois de 1952 : L'Église et la Patrie ; l'Église et le progrès social ; le devoir de l'individu vis-à-vis de la collectivité dans la conception chrétienne.

Les prêtres doivent aussi alors montrer au doyen (protopop) et faire viser par lui les résumés des articles qui ont parus dans les trois revues patriarcales (BOR 1953, 739 et 1951, 164 s., 171 et 260).

Ce qui précède nous rend assez compte de l'endoctrinement auquel sont soumis les prêtres orthodoxes en Roumanie. Il ne semble pas que les prêtres aient été obligés de créer des brigades de travail comme cela a été le cas depuis 1948 en Bulgarie (cf. IKZ 1949, 171 ou p. ex. *Naroden Pastir*, Organe de la Société Sacerdotale en Bnlgarie, n° 31 (12.10.1948), où l'on peut voir la photo d'une quarantaine de prêtres-brigadiers de l'éparchie de Trnovo ; 100 prêtres de cette éparchie travaillaient alors à l'« objekt », la ligne Loveč-Trojan).

Signalons ici que l'on prépare un nouveau « TYPIKON ecclésiastique qui correspond à l'esprit liturgique oriental et au stade d'évolution de notre vie ecclésiastique ». Une Commission de rédaction a été instituée par le St-Synode dans sa session du 8.6.1953. Elle a comme président le vicaire patriarcal Antim Nica et comme membres les professeurs de liturgie des deux Instituts théologiques. « Elle choisira en plus, pour consultation, un prêtre et un moine, bons connaisseurs du Typikon ecclésiastique » (BOR 1953, 720).

9. Réforme des monastères.

Nous pouvons continuer maintenant notre série de règlements et envisager la réalisation du 3e point du programme du patriarche : *la réforme de la vie monastique*, annoncée également dans les art. 74-86 du Statut.

Lors de son intronisation comme patriarche de Roumanie, il avait déclaré devant les chefs de la nouvelle RPR :

« L'Église orthodoxe roumaine, pour pouvoir répondre utilement aux idéaux et tendances de notre peuple orthodoxe, doit réorganiser sur

d'autres bases, tout en gardant les règles canoniques et monastiques, le clergé monacal. Celui-ci doit se mettre au service de la culture théologique et venir en aide à la société, les moines étant conduits par l'esprit évangélique de sacrifice pour le prochain et faisant de leurs monastères et skites des sources pnres d'où découle l'eau rafraîchissante de l'Évangile dn Christ pour l'esprit tant assoiffé de lumière et de vérité du peuple roumain orthodoxe. Mais pour cela tout le clergé monacal doit passer par la même école que le clergé séculier, par ce même feu purifiant qui fondra toutes les scories de certains péchés du passé qui persistent encore dans les saints monastères. Ainsi il rendra à l'Église orthodoxe roumaine un monachisme nouveau, éclairé et capable de combiner la vie spirituelle avec la vie sociale et culturelle » (BOR 1953, 456 et 487).

Le 6.6.1950, à l'occasion du 2e anniversaire de son investiture, il rappelait ses plans :

« Il m'a été donné de constater un affaiblissement pénible de l'esprit apostolique de sacrifice pour le Sauveur et pour son Évangile. Cette constatation m'a causé un des troubles les plus amers qu'à jamais sentis mon âme. A cause de cela, les derniers temps, l'organisation de la vie de nos monastères dans l'esprit inchangé du monachisme orthodoxe se trouve au centre des préoccupations de la direction suprême de l'Église. Je peux vous assurer que dans peu de temps, dans tous les monastères très anciens, parsemés sur toute l'étendue de notre pays par la piété des ancêtres, commencera une vie nouvelle, une vie pure, digne du prestige de l'Église orthodoxe roumaine, digne de l'amour avec lequel les fidèles entourent les saintes fondations monastiques » (BOR 1951, 491).

A) Essais antérieurs. — Jusqu'au nouvel ordre soviétique, les monastères roumains orthodoxes étaient régis, — en dehors du régime prescrit par les canons des conciles et des saints Pères et des usages traditionnels — surtout par les art. 84-114 de la Loi et du Statut pour l'EOR du 4.5.1925 (éd. Monastère de Cernica 1925). L'art. 108 prévoit l'introduction de la vie cénobitique :

« En vertu du canon 6 du IIe concile de Constantinople (dans l'église des SS. Apôtres sous Photius en 861) qui dit : « Les moines ne doivent rien avoir en propre, mais tous leurs biens appartiennent au monastère », les moines doivent vivre une vie cénobitique en commun ; et là où cette vie fait défaut, les chefs des monastères doivent l'introduire » (ib. p. 80 ; Pl. de Meester, *De Monachico Statu iuxta disciplinam byzantinam*, Vatican 1942, p. 81 ; Efrem Enăcescu, *Privire generală asupra monahismul creștin*. Partie I, Râmnicul-Vâlcii 1933, p. 192). Pour la réalisation de cette prescription il n'y avait pas mal d'obstacles, mais il y eut quelques essais

de réponse plus ou moins fructueux qu'il faut mentionner ici.

L'initiative était venue de quelques moines soutenus par les premiers patriarches et plusieurs évêques, les supérieurs immédiats des monastères. Depuis 1925 fonctionnait une école moyenne pour moines à Neamţu, qui fut transférée ensuite à Cernica près de Bucarest ; il comprenait un lycée gréco-latin avec un cours de 8 années. Elle préparait les élèves, moines et novices aux études supérieures de théologie pour former ainsi les futurs supérieurs et les principaux officiers des monastères. Le séminaire monastique de Cetăţuia près de Iasi, fondé en 1930 par le métropolite Pimen avec 4 classes, avait comme but d'instruire les moines de l'éparchie de Iaşi. Un des professeurs de ce séminaire, le P. Theodosie Bonteanu, stareţ de Cetătuia, mars 1931-mai 1935, avait fondé la revue *Viata monahală* en 1933 (cf. ib. 1933, 9-14 : Dări de seamă asupra reorganizarea vieţei monahale in eparhia Moldovei ; et Archimandrite BONTEANO, *Les douleurs de la deuxième naissance*, Paris 1952, p. 99-123). Un séminaire monastique pour moniales fonctionnait avec des bons résultats à Bistrita (en Olténie). Déjà avant la première guerre mondiale le même métropolite avait réorganisé le travail manuel dans les monastères de Moldavie et chez les moniales des couvents de Văratec, Agapia et Agafton existaient des ateliers de tissage très appréciés (cf. *Irénikon* 1935, 278 s. et 1937, 255-8).

Depuis 1923, Mgr Vartolomeiu de Râmnicul Noul Severin (résidant à Râmnicul Vâlcii, l'évêque de notre futur patriarche depuis 1921) s'était très activement intéressé à la réforme des monastères d'Olténie. Deux fois par an il réunissait tous les supérieurs ; il avait introdnit la vie commune dans les 24 monastères de son éparchie et ordonné l'érection d'une école unique pour tous les novices.

Ainsi dans un discours prononcé le 7.12.1927 devant les supérieurs et supérieures il leur avait inculqué que — le but final de la vie monastique étant le salut de soi-même et par soi-même, mais par le renoncement de soi pour le Christ et pour le bien de la société humaine — on pouvait indiquer quatre buts immédiats (il emploie comme les anciens Pères grecs la distinction de *skopos* et *telos*, *scop* et *ţel* en roumain) :

1. Fonder et entretenir des œuvres de bienfaisance pour les malades et les vieilles personnes ; 2. des ateliers de toute sorte tant pour les membres des communautés que pour les orphelins, les infirmes et les invalides de la société ; 3. contribuer financièrement à l'entretien des écoles et des hopitaux destinés aux pauvres ; 4. développer un missionarisme social dans les villages qui s'occuperait de tous les domaines de la vie économique,

sociale et agricole. En résumant il leur donna l'ordre impératif 1° de renoncer à la pensée qu'ils pourraient arriver au salut désiré sans se sacrifier en premier lieu pour la société vivante ; 2° de rejeter l'opinion d'après laquelle le monachisme serait justifié à se croire saint et supérieur en quelque chose à l'humanité dont il est sorti et qu'ainsi ils seraient en droit de tendre à la dominer en quoi que ce soit ou de quelque façon, comme c'est le cas p. ex. en Occident ; 3° de se montrer décidés à n'importe quel moment, comme des personnes qui ont pris la croix pour suivre le Christ, de vouloir lutter autant contre les tentations et les éprenves de ce siècle, qu'avec les persécutions, les privations, les diffamations et toutes sortes de malheur, soit pour se purifier, soit pour se défendre contre les attaques du monde incrédnle et de l'esprit mauvais, le tout à l'exemple de St-Paul (Rom. 8, 38 s.) et avec le courage que le Christ a donné : « Vous aurez des tribulations dans le monde, mais prenez confiance, j'ai vaincu le monde » (Jean 16,53 ; ENĂCESCU, p. 195-205 ; cf. *Irénikon* 1933, 303 s.).

Malgré tout cela le mouvement de réforme ne fut jamais général. Nous devions relever ce qui précède pour marquer la ligne de continuation dans les réalisations du 3e patriarche de Roumanie. Maintenant on ne mentionne pas ces efforts que l'on ne fait que continuer et diriger sur une seule ligne étroite, comme nous le verrons.

En 1937, notre confrère Dom Michel Schwarz écrivit ici-même dans une chronique sur l'*Orthodoxie roumaine* (p. 258) comme conclusion au paragraphe sur le monachisme : « Une transformation de l'organisation monastique semble s'imposer, mais celui qui devra réaliser cette œuvre n'apparaît pas encore ». Il se demandait aussi si « le cadre monastique actuel se prêterait à la transformation nécessaire et s'il serait possible de retenir sous le même toit « Marthe et Marie ».

L'homme énergique doué de l'autorité nécessaire et favorisé par les circonstances aura une chance unique, mais... à partir de 1948, « réforme » inclut toujours un élément de nivellement, de *Gleichschaltung* et d'assimilation inexorable aux idées du nouveau régime.

Comme si le patriarche avait lu ces lignes, il y répondit le 15.10. 1951 dans un discours adressé aux élèves du séminaire monastique de Neamtu, lors de l'ouverture des cours :

« La préoccupation du prochain doit être votre première préoccupation. Il faut que vous ressuscitiez dans les monastères autant la vie de prière que celle du travail et que vous combiniez les deux de manière à ce que dans vos communautés il y ait la part de Marthe et de Marie. Il ne convient pas que les monastères vivent de l'aide du dehors, mais ils doivent se maintenir par leurs propres forces » (BOR 1951, 389).

B) Premiers pas de la nouvelle réforme : *Écoles monastiques.* — Les premiers pas vers la nouvelle réforme du monachisme furent les articles 74-86 du *Statut;* leur texte sera repris avec quelques légères modifications ou spécifications dans la « Règle » du patriarche. Ces articles reprennent d'ailleurs tels quels plusieurs articles de *la Loi et du Statut* de 1925.

L'art. 77 du Statut veut que les moines (et les moniales) s'adonnent à des occupations compatibles avec la sainteté du lieu, de manière à se rendre utiles, prouvant ainsi leur charité par de bonnes actions devant le pays tout entier. L'art. 78 ordonne l'établissement *a)* de cours monastiques dans les monastères les plus grands ; *b)* de cours missionnaires pour répandre et renforcer la vie religieuse ; *c)* d'ateliers spécifiés de toute espèce. La fin de l'art. dit : « Personne, frère ou sœur, ne peut recevoir la tonsure monacale, s'il ne possède le certificat de sept classes primaires ou celui de l'école monastique et un certificat de qualification pour un métier appris dans un atelier. Les moines sont obligés de travailler dans les ateliers des monastères où il en existe ».

Dans son art. *Legislaţia bisericească* déjà plusieurs fois cité, le P. Soare a résumé

« Le Règlement pour l'organisation et le fonctionnement des écoles monastiques » composé par le patriarche, formé de 40 articles et approuvé par le St-Synode le 5.10.1950 (BOR 1951, 199 s.). Ce règlement vient d'être publié, mais il a changé de titre et il ne contient plus que 33 articles dont le dernier dit : « Ce programme d'enseignement des écoles monastiques a été composé par le T. S. Patriarche Justinien et voté par le St-Synode dans sa séance du 5 octobre 1950 » (BOR 1953, 786-791).

Son titre est maintenant : *Décision de Saint-Synode de l'Église orthodoxe roumaine en connexion avec le fonctionnement des écoles monacales prévues par l'art. 78 du Statut.* C'est le deuxième remaniement que nous constatons dans un document, après le (premier ?) vote du Saint Synode et avant la publication officielle. Nous remarquerons un troisième remaniement, mais plus conséquent dans « *la Règle* » du patriarche.

L'art. 1 répète que la fréquentation de ces écoles est obligatoire pour pouvoir recevoir la tonsure monastique. Ces écoles sont des écoles avec vie commune et discipline monastique. Les absolvents peuvent passer aux séminaires monacaux s'ils ont fini le 2e cycle élémentaire. Les art. 2 et 3 indiquent les matières d'enseignement pour les 3 ans : *a)* Matières religieuses : Étude biblique de l'A. et N. T. (4 h.) ; Histoire de l'Église universelle et roumaine (3) ;

Enseignement de la foi orthodoxe (5) ; La vie monastique (2) ; La musique ecclésiastique psaltique et notions de typikon et liturgie théorique (12) ; administration monastique et coopératiste (2), *Ensemble choral* (2). Ce total de 30 heures se divise sur les 3 années : 9,9 et 12 heures par semaine. *b)* Occupations pratiques : 4 heures par jour dans un des 7 (ou 8 pour les moniales) métiers artisanaux à apprendre d'après les aptitudes. Le temps libre doit être employé dans les ateliers on dans d'autres obédiences. Les écoles dépendent du Saint Synode qui exerce ces attributions par l'évêque du lieu, par l'inspecteur des Séminaires monastiques et par l'exarque de l'éparchie. La fréquentation des écoles monastiques est obligatoire pour tous les frères et sœurs rasofores qui ont achevé le 2e cycle élémentaire, jusqu'à l'âge de 40 ans (art. 11). Plus loin on dit que parmi les moines et les moniales qui ont déjà reçu la tonsure monastique avant la publication du Règlement sur l'organisation et le fonctionnement des monastères, seuls ceux ou celles qui ont dépassé l'âge de 50 ans sont dispensés des cours des écoles monastiques (art. 26).

La Décision prévoit aussi des cours d'*alfabetizare* et d'instruction élémentaire (les deux cycles : 4 et 3 ans) dans des monastères spéciaux désignés par l'évêque : le tout d'après le programme de l'enseignement public et avec les livres et les examens officiels de l'État. Les élèves des 2 cycles doivent travailler 6 heures par jour dans les ateliers, ceux des écoles monacales 8 heures. Tous sont dispensés des offices liturgiques du soir ; ils ne participent qu'à ceux du matin (de 6 à 8 heures). Les leçons se donnent le soir de 19 à 20,30 h. après quoi il y a encore étude (« meditația ») jusqu'à 22 h. ; les dimanches et jours de fête il y a des cours de 14 à 18 h. pour compléter la matière prévue dans le programme (art. 28-30).

La Décision porte comme annexe (p. 791-804) le programme détaillé de tous les cours pendant les trois années, c'est-à-dire la matière de chaque leçon (heure) est spécifiée pour toutes les branches de A, sauf pour l'enseignement de la foi orthodoxe pour lequel le professeur et les élèves doivent employer le livre indiqné plus haut p. 59 : les trois parties pour les trois années. Nous voyons donc ici spécifiées successivement pour les trois années : 182, 200 et 225 matières de classe ; ceci vaut tant pour la musique que pour l'Ancien Testament, l'Histoire de l'Église ou la Pratique de la vie monastique, et les autres matières. Donnons quelques exemples :

Ie année : A. T. ; 9e leçon (heure) : le mariage d'Isaac ; Esaü et Jacob. -- Directions pour la vie monastique, avec l'histoire du monachisme ;

7e leçon : la confession fréquente et l'examen de conscience ; la lecture des Divines Écritures (lecture spirituelle). — Musique psaltique ; 25e leçon : le digorgon et le trigorgon.

IIe année : Histoire de l'Église universelle, 16e leçon : la mésentente et la séparation de l'Église d'Occident de celle d'Orient (schisme), et l'état créé par le schisme au sein de la chrétienté ; 17e : Les tentatives d'union : l'initiative d'Orient, l'initiative d'Occident ; 29e : Notions élémentaires sur les ordres monastiqnes : les Franciscains, les Dominicains, les Jésuites, les Bénédictins ; 30e : l'Église orthodoxe et le mouvement œcuménique ; la Conférence de Moscou des Chefs de l'Église orthodoxe.

IIIe année : La Pratique de vie monastique ; 24e leçon : les Règles de S. Basile le Grand ; 25e : Autres Règles (S. Théodore Studite, S. Jean Cassien et S. Benoît de Nursie). — Histoire de l'Église roumaine ; 45e leçon : La consolidation des liens de collaboration avec l'Église orthodoxe russe sous le patriarche Justinien ; 46e : Le retour des Unis transilvains à l'Église orthodoxe mère ; 47e : la rédaction de l'acte d'Union à Alba Iulia ; 48e : La nouvelle organisation de l'EOR sous le patriarche Justinien. — Notions d'administration d'un monastère ; 22e leçon : la nourriture journalière dn moine et sa composition.

Le lecteur, moine ou non, pensera ce qu'il voudra d'une pareille spécification qui ne laisse vraiment plus grand'chose à l'initiative des professeurs des écoles monastiques. Le mot de « dirigisme » serait-il de trop ? et ces matières enseignées à des cours du soir après huit heures de travail et suivies encore d'une bonne heure d'étude nocturne ! On peut deviner les réactions des moines ou futurs moines roumains devant des pareilles décisions prises par quelqu'un qui n'a jamais été moine lui-même (cf. p. 91 s.).

C) Cénobitisme intégral. — Le jour (5.10.1950) où le Saint Synode approuva le Règlement qui changea ensuite de titre, il prit aussi la décision, sur proposition du patriarche, de faire appliquer intégralement d'un coup l'art. 83 du Statut et d'abolir ainsi complètement l'idiorythmie en introduisant le système cénobitique. En conséquence, tous les biens meubles et immeubles qui se trouvaient dans les bâtiments des monastères comme propriété privée des moines et des moniales devint dès ce jour la propriété commune des monastères respectifs.

« La sollicitude patriarcale s'est dirigée aussi vers des habitants et les habitantes des monastères d'un âge plus avancé. Pour eux aussi il fallait faire quelque chose qui les tirerait du raidissement du passé et les ramènerait sur le chemin de l'esprit apostolique du sacrifice pour le Seigneur et ponr l'Évangile » (BOR 1951, 492).

D) Formation des cadres : 1° *Écoles des chantres et Instituts théologiques.* — Outre cela la grande préoccupation restait évidemment la formation des cadres. Celle-ci fut prévue dans le Règlement n° 8, entré en vigueur le 1.9.1952 (p. 60). La première partie (art. 11-95 ; 290-294) concerne les six écoles de chantres ayant un cours de trois ans : à Curtea-de-Argeș, au monastère de Neamțu, à Cluj, Craiova, Caransebeș et Buzău (c'est-à-dire une par métropole et deux pour la métropole d'Oungro-Valachie) ; elles dépendent de l'évêque du lieu. Une des modifications qu'a subies le Règlement entre le premier vote du Saint-Synode et son approbation par le Ministère des Cultes est la diminution de ces écoles de 10 à 6 et la suppression de l'Institut théologique de Cluj qui figurait encore sur la liste en 1951/2. Les écoles de chantres supprimées sont celles de Suceava, Sibiu, Roman, Cozia, Galați et Oradea ; Cluj a pris la place de Sibiu et Neamțu celle de Roman.

La 3e partie du Règlement (art. 165-289 ; 297-305) régit les deux « Instituts théologiques de degré universitaire » de Bucarest et de Sibiu ; les cours y durent 4 ans. La théologie est divisée en 4 sections : biblique, historique, systématique et pratique. Les étudiants qui veulent obtenir les grades doivent vivre dans l'internat qui fait partie intégrante de l'Institut (art. 279 s.). L'art. 186 apporte une nouveauté pour le monde orthodoxe :

« Tous ceux qui sont nommés dans le corps professoral ou auxiliaire des Instituts théologiques de degré universitaire s'engageront par écrit qu'au maximum un an après la nomination ils entreront dans le clergé. Si à ce terme ils n'ont pas reçu l'ordination (hirotonia), ils seront supposés avoir démissionné de l'enseignement ». L'art. 177 le dit d'une façon positive : « Les membres du corps enseignant doivent être des clercs ordonnés (hirotoniți) ».

Le patriarche s'était déjà plaint que sous l'ancien régime la plupart des professeurs étaient laïcs, nommés par l'État et sans aucune dépendance de la hiérarchie, comme c'est le cas p. ex. en Grèce.

2° *Séminaires monastiques.* — Les *séminaires monastiques* font l'objet des dispositions de la 2e partie du Règlement (art. 96-164 ; 295 s.). En fait, il n'y en a que trois : un seul pour les moines à Neamțu et deux pour les moniales à Agapia (jud. de Neamțu) et à Hurezu (jud. de Vâlcea). Ces séminaires sont considérés comme des « écoles moyennes d'enseignement théologique » avec des cours pendant 4 ans (« Règle », art. 7 f). Les trois premières années les

manières d'enseignement coïncident avec celles des écoles des chantres. La 4e année est une année d'enseignement uniquement pratique. Les élèves qui ont choisi le métier de typographe resteront à la typographie du Centre métropolitain au monastère de Neamţu ; ceux qui se sont spécialisés dans la céramique, la peinture, la menuiserie, l'ébénisterie ou la sculpture iront travailler aux ateliers de l'Institut biblique et de Mission orthodoxe du monastère de Plumbuita près de Bucarest (8 heures de travail par jours). Ces séminaires dépendent du Saint-Synode auprès duquel fonctionne un Office de l'Enseignement pour la préparation du personnel ecclésiastique. Le programme complet des matières et le nombre des heures de cours pendant les trois premières années se trouve dans le Règlement : ce sont la Sainte Écriture, le Catéchisme, l'Histoire de l'Église universelle, de l'Église roumaine et des Roumains, la Liturgie théorique et pratique, le chant et la musique psaltique et liniaire, l'administration patriarcale, la comptabilité paroissiale, la Constitution et les lois de la RPR, des notions de psychologie et de philosophie et les arts et métiers, de même que deux heures par semaines pour le roumain, le russe et le français. Aux matières pratiques (c'est-à-dire aux métiers à apprendre) on consacre successivement 8, 5 et 5 heures par semaine pendant les trois ans. Tant pour les futurs chantres que pour les moines et les moniales, le sport est matière d'enseignement (et de pratique) obligatoire. En principe les professeurs doivent être des moines, mais on prévoit aussi des professeurs laïcs qui doivent habiter hors du monastère.

Le patriarche a exposé sans ambages aux élèves de ces séminaires le rôle qu'il voulait leur attribuer. Voici ce qu'il dit à Neamţu, le 15.10.1951 lors de l'ouverture des cours :

« Ce début d'année est l'occasion la plus propice d'un éclaircissement définitif sur le rôle des séminaires monastiques. Aussi je vais dire quelques paroles à propos. J'ai constaté que les absolvents du séminaire de cette année étaient mécontents du fait qu'on ait trop accentué la préparation pratique, et que, contrairement à leurs espoirs, ils n'ont pas pu bénéficier tous de l'inscription ultérieure à l'Institut théologique universitaire. A cause de cela, pour faire mieux comprendre le rôle des séminaires monastiques, je vais le comparer avec celui des écoles pédagogiques laïques. Comme celles-ci préparent les cadres didactiques des écoles élémentaires de tout le pays, de même aussi les séminaires monastiques sont des écoles techniques qui ont pour but de préparer les cadres didactiques, administratifs et directifs dans nos monastères. Car pour devenir un bon supérieur de monastère ou un bon conducteur catéchétique, il n'est pas nécessaire de suivre l'Institut théologique universitaire. Aussi on a restreint l'accès

à l'Institut pour les absolvents des séminaires monastiques, parce qu'on a besoin d'eux, surtout dans les monastères, dans l'œuvre de la direction et de relèvement des communautés monastiques. Les licenciés d'autrefois de nos facultés de théologie se distançaient beaucoup trop de la masse des gens des monastères ; chacun d'eux cherchait les situations personnelles les plus commodes auprès des cathédrales et des évêques, loin de leurs commnnautés. Je ne connais aucun parmi les licenciés d'antrefois qui soit retourné dans son monastère pour y travailler, ainsi qu'il convenait, pour l'ntilité de ses frères. Ces licenciés se contentaient de chercher pour soi des positions parfois mineures, mais confortables, et de s'assurer le rang d'archimandrite. Qu'est-ce qui nous reste alors à faire ? Continuer à créer un pléthore d'intellectuels, sans aucun lien avec le monde des monastères, on nous occuper de nos plus de 10.000 moines dont environ 6.500 à 7.000 ont besoin de compléter leurs études ? Dans le Statut d'organisation de l'EOR on a établi que personne ne peut recevoir la tonsure s'il n'a fait comme études au moins le cours élémentaire complet (cycle I-II) et s'il ne connaît un métier. Certainement on ne peut mettre un obstacle à personne pour l'entrée au monastère, même s'il est sans études ; c'est précisément pour cela qu'ont pris naissance dans les monastères les écoles catéchétiques. Toutes les communautés ont fait des préparatifs pour l'ouverture de ces écoles ; elles attendent encore les cadres. Ces cadres doivent se recruter parmi les absolvents des séminaires monastiques. Chaque absolvent doit être conscient qu'il est un vrai missionnaire, appelé à éclairer et relever le monde de nos monastères, d'après le don que Dieu lui a donné. Que pour cela ces missionnaires s'apprêtent à partir incontinent, alors qu'on les demandera, sans tenir compte des difficultés et du manque de confort pour accomplir leur mission sainte. Par le zèle et l'activité de ces futurs cadres monastiques nous espérons introduire un nouvel esprit vivifiant dans nos monastères de façon à ce que les moines redécouvrent la signification et le rôle des métiers pratiques. Les livres spirituels disent qu'il ne faut pas que le moine ait du temps libre : il doit toujours faire quelque chose. Le temps pendant lequel le moine n'est pas occupé est un temps consacré au diable. Dans nos monastères s'était acclimatée jusqu'aujourd'hui l'habitude de donner la plus grande importance aux travaux des champs. Le service de l'église se fait en hâte, mais le reste du temps est utilisé à l'exploitation de la terre. De cette façon les moines en arrivent à se préoccuper dans une mesure exagérée de leur propre personne matérielle et donnent trop peu d'importance aux travaux spirituels. Et avec tout cela les communautés des monastères ne réalisent pas même un bon état matériel. Pourquoi ? Parce qu'on ne peut pas servir deux Seigneurs. Les moines doivent s'occuper moins d'eux-mêmes et donner la preuve de plus d'esprit de sacrifice. Ceci est la mission de ceux qui se préparent ici. C'est pour cette mission que nous préparons nos absolvents et non pour l'université. Cela ne signifie pas pourtant que l'accès aux études supérieures est définitivement clos. Ceux qui seront trouvés vraiment dignes, qui se distingueront par une activité monastique spéciale

au temps de leur activité dans les monastères, seront envoyés aux Instituts théologiques nniversitaires et pour eux sera ouverte la voie même aux plus hauts degrés de l'Église. Vous, chers élèves, vous savez à quoi vous vous préparez. Il se pourrait que d'ici 2-3 ans, nous n'envoyions plus aucun absolvent en théologie, mais bien dans les monastères où on en a grand besoin. Travaillez, lisez, animez-vous et fortifiez-vous ponr le travail qui vous attend. (BOR 1951, 388 s. : ce texte précède celui cité p. 66).

Le patriarche rejoint là encore notre confrère qui écrivit ici en 1937 :

« Plusieurs moines ont déjà achevé le cycle d'études moyennes au séminaire, et sont entrés à l'université. Ils seront destinés à être chefs des monastères... On peut se demander si ces moines ainsi formés ne glisseront pas insensiblement dans les ronages de l'administration ecclésiastique, où ils viendront augmenter le nombre des arrivistes aux places enviées, ou s'ils ne formeront pas dans l'Église orthodoxe, un groupe de moines actifs » (p. 257).

et le P. BONTEANO, *Douleurs*... p. 97 :

« Là (à Sécou), j'ai pu voir ce que signifie la vie des pauvres moines orthodoxes : stagnation de toutes les manifestations spirituelles pour le bien. Ni école, ni conférence, pas même initiation à l'art, aucun désir de lire la *Vie des saints*. Les offices liturgiques de l'Église se font régulièrement, c'est le seul acte vivant de cette société de frères, et là même, manqnait le vif élan vers Dieu. Tout le soin des moines de Sécou semblait n'être que l'administration, la conduite du monastère, les travaux agricoles, les forêts, les propriétés, l'argent et son emploi... »

Le 4.10.1953, lors de l'ouverture des cours au séminaire monastique (pour moniales), Sf. Filofteia à Hurezu, le patriarche a donné des nouvelles précisions sur le nombre des moines et moniales :

« Notre Église à environ sept mille moines et moniales.... Elle se trouve en tête de toutes les Églises chrétiennes pour ce qui concerne les grands monastères de moniales : le monastère d'Agapia compte 500 religieuses et celui de Văratec 480. Aussi notre Église a compris le devoir qu'elle a de s'occuper de ce grand nombre de moniales en leur communiquant la lumière des Saintes Écritures » (BOR 1953, 967).

10. La Règle monastique du patriarche.

A. COMPOSITION. — Nous pouvons passer maintenant au « *Règlement pour l'organisation et le fonctionnement administratif et disciplinaire des monastères* ». Il nous a réservé plusieurs surprises. Regardons sa composition générale en la comparant avec sa première

rédaction (A) que nous connaissons par le résumé du P. Soare dans BOR 1951, 200 s. ; ici et p. 492 il est dit qu'il fut approuvé par le Saint-Synode dans sa séance du 5.10.1950. La rédaction B a été approuvée par le Ministère des Cultes le 26.3.1953 ; dans le texte de l'approbation et au dernier art. (125) il est dit qu'il fut voté par le Saint-Synode le 25.2.1950. Le texte se trouve dans BOR 1953, 394-420. La décision du ministère des Cultes débute ainsi : « Vu l'adresse du Saint-Synode de l'EOR, nº 1616/953, enregistrée au Ministère des Cultes sous le nº 3816 du 5 mars 1953 ». Sauf indication contraire il y a identité entre les titres, les sous-titres et la numérotation des chapitres et des articles dans B et A.

B.	A.	
I. Le Monastère (art. 1-9)		
II. La réception dans la vie monastique.		
a) les actes (10-11)	les normes	
b) l'examen canonique (12-17)		(12-15)
c) la tonsure monastique (18-23)		
les degrés monastiques (24)		(16)
l'obéissance, le changement de monastère (25)		(17)
III. La conduite du monastère.		
a) le supérieur (stareţul) (26-37)		(18-29)
b) le chapitre (soborul) (38-39)		(30-31)
c) le conseil spirituel (40-41)		(32-34)
d) le conseil économique (42-48)		(35-41)
IV. Les occupations des moines.		(42-59)
a) la prière (49-56)		
b) le travail (57-63)		
V. La vie commune (64-78)	VIII. La discipline monastique	(78-102)
VI. L'hospitalité et la réception des étrangers (79-86)	V.	(60-66)
VII. La bibliothèque et le musée du monastère (87-95)	VII. La bibliothèque.	(73-77)
VIII. Les organes de contrôle. (96-98)	IX. Les organes de contrôle et les instances disciplinaires pour les moines	(103-112)
IX. Les instances judiciaires pour les moines.		
a) le supérieur et le conseil spirituel (99-100)		

b) le conseil judiciaire du monastère (101-102)	
c) le conseil judiciaire monastique éparchial (103-108)	
IX. *(sic)*. L'infirmerie (Infirmeria sau bolniţa). (109-114).	VI. (67-72)
X. Dispositions générales. (115-125)	X. Dispositions finales. (113-115)

Un simple regard sur ce tableau nous fait voir qu'il y a eu un remaniement assez considérable entre les dates du 25.2.1950 (ou 5.10.1950) et du 26.3.1953, jour où le Ministre des Cultes, M. P. Constantinescu-Iaşi, a visé deux exemplaires authentiques, un pour son Ministère et l'autre pour le Saint-Synode. C'est la troisième fois que nous constatons un remaniement entre le (premier) vote du Saint Synode et la publication. Le Saint-Synode a-t-il encore été consulté ? Ce remaniement pourrait être la cause de répétitions textuelles ; p. ex. art. 76 (1re moitié) = art. 119 (1re moitié) : sur les sorties des moines avec un permis spécifié ; sinon on est censé vagabond. Art. 77 *d* = art. 121 : les moines et les moniales exclns du monachisme et les faux moines qui portent l'habit seront signalés aux autorités de l'État et punis d'après les lois pénales en vigueur.

Le plus grand changement concerne le chap. V où *La vie commune* (15 art.) remplace le chap. VIII *La discipline monastique* (25 art.) « exposée en détail d'après les canons des saints Conciles et des saints Pères de l'Église orthodoxe » (BOR 1951, 201).

B. Appréciation. — Voici comment le Règlement est apprécié et caractérisé :

« Ce règlement basé sur les fondements des anciennes règles du monachisme et sur les canons postérieurs, situe la vie monastique dans le sein de la tradition, en lui ajoutant des normes entièrement nouvelles jaillies de la considération réaliste des besoins actuels de l'ordre monastique : aussi il peut être appelé en toute vérité, la *règle monastique (regula monastică)* du Patriarche Justinien, du nouveau fondateur de la vie monastique (Prof. Liviu Stan, BOR 1953, 515). De fait l'art. 125 (dernier) dit : « Ce Règlement a été composé par S. S. le Patriarche Justinien et voté par le Saint-Synode dans la séance du 25 février 1950 » (25e anniversaire de l'érection du patriarcat roumain). L'art. 86 du Statut avait prévu un Règlement à élaborer par le Saint-Synode.

Comme telle cette Règle est bien une nouveauté dans l'Église

orthodoxe à plusieurs points de vue. Elle vaut pour tous les monastères d'hommes et de femmes du pays. On peut y comparer peut-être l'*Appendice* (au Règlement ecclésiastique) *sur les règles du clergé et de l'état monastique* » du 23.2.1722 et la *Déclaration sur les moines* du 31.1.1724 de Pierre le Grand, dont le premier contient 61 articles et le second 29 (cf. I. Řezáč S. I., *De monachismo secundum recentiorem legislationem russicam* dans *Orientalia christiana analecta* 138, Rome, 1952, p. 19 s.). Les 97 articles du décret du Concile de Moscou du 13.9.1918 « sur les monastères et les moines » omettent plusieurs points importants (cf. ib. p. VI et p. 295-306 : texte latin du décret).

Dans le nouveau Règlement on a repris presque en entier la section du Statut (art. 74-86) qui concerne les monastères, avec quelques petites modifications. Voici la concordance des articles du Statut et du Règlement :

74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	109*b*	186	196
1	2	5	6	7	26	33	27	24	66	96	4	118.

Aux articles 33 et 66 du Règlement la référence n'est pas indiqnée dans le texte. Deux articles ne sont pas repris : l'art. 84 du Statut stipulait que les monastères et leurs moyens matériels devaient venir au secours des besoins de l'éparchie et de toutes ses institutions, d'après des règles établies par l'assemblée éparchiale et l'évêque ; l'art. 85 disait que ces dispositions valaient ponr les monastères d'hommes et de femmes.

Il va de soi que le point de départ de ces articles du *Statut* se trouve dans les articles 84-114 de *la Loi et du Statut* du 4.5.1925. La même remarque vaut pour notre Règlement présent.

Souvent on a repris les termes du Statut précédent de même que les institutions monastiques traditionnelles en Roumanie (cf. Plac. de Meester, *De Monachico Statu...* p. 451 : *Lex et Statutum Ecclesiae Orthodoxae Romenicae* avec toutes les références au texte et aux articles). D'autre part il semble qu'on ait voulu donner satisfaction à quelques vœux formulés p. ex. déjà en 1933 par l'archimandrite Theodosie Bonteanu dans *Viața Monahală* p. 151-155 : *Monahismul și Legea bisericească din* 1925 , pour une éventuelle révision :

1° en conférant aux skites la personnalité juridique (art. 4) non prévue par le Statut nouveau ;

2° en délimitant un peu l'autorité de l'évêque qui était autrefois absolue surtout pour la nomination, le transfert et la déposition des supérieur(e)s et des économes et aussi quant à l'usage des biens des monastères.

L'archimandrite qualifia la loi de 1925 de « tyrannique et despotique et cela dans notre temps d'excès de démocratie » (p. 151).

3° en instituant le conseil monastique de justice et en accordant le droit de défense à l'accusé dans toutes les instances ;

4° en instituant une gradation raisonnable des peines, l'expulsion du monachisme n'étant prévue que pour les cas extrêmement graves.

La grande innovation se trouve évidemment dans l'instruction élémentaire et monastique rendue obligatoire pour tous les candidat(e)s, moines et moniales qui ne l'ont pas encore reçue. L'art. 7 prescrit : *a)* des cours d'« *alfabetizare* » pour tous les âges (qui en ont besoin ; un étranger occidental ignorant les conditions locales aurait conseillé de mettre tout ce paragraphe à la fin dans les dispositions transitoires. L'analphabétisme parmi les moines et les moniales va-t-il durer aussi longtemps que le régime soviétique en Roumanie ?) *b)* des cours pour compléter l'instruction élémentaire dans les grands monastères (où il faut envoyer les habitants des petits) pour les moines qui n'ont pas encore 40 ans. Cet article dépasse encore les normes de l'art. 25 du Décret du gouvernement sur la réforme de l'enseignement (cf. p. 35), qui prescrit des cours de lecture d'une durée d'un à 2 ans pour tous les citoyens de 14 à 55 ans seulement. Mais s'il n'y avait que ceci qui nous rappelle les débuts de la révolution soviétique... ! Cette « Règle » a été spécifiée ensuite par les articles de la Décision sur les écoles monastiques (cf. p. 67 s.).

C. Citations de la Règle de saint Benoît. — Malgré le titre un peu civil par lequel ce document s'insère dans la longue série des « Règlements pour l'organisation et le fonctionnement de... », il s'en distingue nettement, surtout par les considérations ascétiques et doctrinales, spécialement aux chapitres IV-VI. Plusieurs textes sont empruntés à saint Basile, qui a été et reste, grâce à ses Règles, le véritable Père de l'ascétisme cénobitique byzantin. Il est nommé ou cité explicitement aux art. 13, 18, 50-52, 57, 62-64 et 68. En deuxième lieu viennent les textes empruntés à la Règle de saint Benoît qui n'est jamais nommée. Sa Règle a été publiée en roumain en 1929 dans le volume *Vechile Rîndueli ale vieții monahale*, d'après l'édition russe de l'évêque Teofan (parue à Moscou en 1892), éd. du Monastère Dobrușa, p. 669-740. L'évêque Teofan avait traduit le texte latin d'après l'édition de la Patrologie latine, t. 66.

Nous ignorons si l'édition de *Rânduelile Monahale* de la typographie du séminaire monastique de Neamțu de 1951 est une réimpression du volume précédent et si la Règle de saint Benoît y figure encore (BOR 1952, 467 et 476).

Grâce à l'édition roumaine la vérification des citations était facile. Nous aurions préféré donner les textes en roumain, mais pour nos lecteurs nous userons de la traduction de dom Ph. Schmitz : les italiques indiquent les textes cités dans la Règle du patriarche Justinien. Si l'édition de Dobruşa s'écarte parfois un peu du texte de saint Benoît (il s'agit déjà d'une double traduction), nous la suivons quand même parce que c'est elle qui est citée par le patriarche.

ART. 11. Le supérieur (la supérieure) s'il trouve la demande (du postulant) en règle, confiera le nouveau venu aux soins d'un conseiller (d'une conseillère) du Conseil spirituel et le mettra dans les obédiences du monastère *pour novices*, étant donné — d'après l'expression *de l'Apôtre* (1 Jean 4, 1), — *qu'il faut que nous éprouvions les esprits pour discerner s'ils sont de Dieu* (RB ch. 58 : De la manière de recevoir les frères. *Rînduelí* p. 725.

ART. 13. ... Le conseiller est obligé de *surveiller le novice très attentivement, afin d'examiner s'il cherche vraiment Dieu, s'il a du zèle pour l'œuvre de Dieu (prière), l'obéissance et les humiliations : on lui fera connaître toutes les choses dures et âpres par lesquelles on va à Dieu.* RB ib. ; *Rînduelí* ib.

ART. 45. a) ... L'économe accomplira ses obligations autant que possible *sans contrister les frères ; qu'il cherche à veiller à la garde de son âme se souvenant toujours de cette parole de l'Apôtre* : « *Celui qui aura bien administré, s'acquiert un rang élevé* » (1 Tim., 3, 13). *Il prendra un soin tout particulier des malades* et des vieux, *dans la conviction qu'au jour du jugement il devra rendre compte s'il s'est conduit vis-à-vis d'eux avec injustice et sans pitié. Il regardera tous les meubles et tous les biens du monastère comme quelque chose de saint ; qu'il ne tienne rien pour négligeable ; qu'il ne soit ni avare, ni prodigue, ni dissipateur des biens du monastère ; il fera plutôt toutes choses avec* intelligence donnant à chacun d'après son besoin. ... *Si la communauté est nombreuse on lui donnera des aides afin que, assisté par eux, il puisse remplir sa charge l'âme en paix.* RB chap. 31 : Quel doit être le cellérier du monastère. *Rînduelí* p. 704 s.

ART. 65. Les moines... doivent montre leur charité pour la communauté... ; bref gardant sans s'en écarter, l'humilité, *la fraternité spirituelle et ce bon zèle qui éloigne des vices et conduit à Dieu.* « *Ce zèle spécialemen avec la plus grande charité qu'il rendront chastement les uns aux autres ; ayant la crainte de Dieu ils auront pour leur* supérieur *une dilection humble et sincère et ne préféreront absolument rien au Christ lequel daigne nous conduire tous ensemble à la vie éternelle* ». RB chap. 72 : Du bon zèle que doivent avoir les moines. *Rînduelí* p. 739. — Les guillemets se trouvent dans le texte.

ART. 80. Chaque monastère doit arranger avec tout le soin la maison

et tout ce qu'il faut pour le repos et les repas des *étrangers qu'il faut recevoir comme le Christ lui-même, car Lui, il dira un jour : « J'ai été étranger et vous m'avez reçu...* ». Pour prendre soin de *la maison des hôtes* on désignera un arhondar, un moine *rempli de la crainte de Dieu qui y surveillera tout, veillant à ce* que tout y soit propre et en bon ordre et *que toute la maison soit* entretenue *comme une maison de Dieu.*

ART. 81. ...Dès qu'un étranger est arrivé au monastère, *les frères désignés* pour cela *se hâteront au devant de lui avec toute la joie* et, autant qu'il est possible, les étrangers seront conduits d'abord à l'église pour *la prière*, ensuite on les soignera avec tout ce qui est nécessaire.

ART. 82. ...les habitants du monastère *n'ont pas la permission d'aller à la rencontre des hôtes et de parler avec eux* sans la bénédiction du supérieur. RB. chap. 53 : De la réception des hôtes. *Rînduelі* p. 720-722.

Il y a d'autres dispositions du Règlement qui rappellent le texte de saint Benoît, sans qu'il y ait stricte concordance verbale ; p. ex., l'art. 51 commence : Comme l'a ordonné le Psalmiste : « Sept fois le jour je vous ai loué, Seigneur », ces sept *louanges* (terme usité en roumain) du jour, les moines aussi doivent les offrir à Dieu par leurs prières et chants communs ; personne ne peut y manquer si ce n'est que quand on est malade ». Ceci rappelle le début presque identique du chap. 16 de la RB : *Comment célébrer les divins offices le jour.* — Encore l'art. 75. « La table des moines doit toujours être accompagnée des règles exposées par les saints Pères... A celui-ci (lecteur) il est permis de manger avant le repas et de prendre un verre de vin pour se fortifier ». RB chap. 38 : *Du lecteur semainier.* « La lecture ne doit jamais manquer à la table des frères... Le lecteur semainier prendra le « mixte » avant de commencer la lecture, à cause de la sainte Communion et de peur que le jeûne ne lui soit pénible ».

Ce n'est pas la première fois qu'un auteur d'une Règle monastique byzantine fait des emprunts à celle de saint Benoît qui lui-même n'avait fait qu'adapter et codifier les Règles monastiques orientales. Vers les années 965-971, saint Athanase l'Athonite, le fondateur de la Grande Lavra prit des passages des chapitres 57 et 66 de la Règle bénédictine dans son *Hypotypose*, un coutumier pour son monastère (Cf. H. G. BECK, *Die Benediktiner Regel auf dem Athos*, dans *Byzantinische Zeitschrift* 1951, 21-24 et dom Julien LEROY, *Saint Athanase l'Athonite et la Règle de saint Benoît*, dans *Revue d'ascétique et de mystique* 1953, 108-122 ; cf. *Irénikon* 1953, 401 s.).

Deux autres Pères sont cités explicitement : saint Jérôme, à l'art. 58 : « Que le diable te trouve toujours au travail » (*Ad Rusti-*

cum monachum, PL 22, 1178) et saint Théodore Studite à l'art. 62 : « Sanctifiez vos mains avec le service qu'on vous a donné, afin que vous offriez à Dieu un sacrifice bien agréé, car vraiment vous êtes un sacrifice ».

D. Particularités. — Signalons maintenant quelques particularités du Règlement. On a conservé la distinction entre monastères éparchiaux et stravropigiaques, dépendant directement du patriarche (art. 2). Le Statut ne prévoyait pas cette distinction. — Le candidat reste trois mois au monastère avant de devenir frère, s'il a achevé l'école élémentaire (art. 12). Le noviciat comprend deux stades : la première période d'épreuve peut varier d'un à trois ans suivant le degré d'instruction acquise ou à acquérir ; ensuite il devient rasophore (reçoit l'habit monastique) et doit apprendre un métier dans une « école monastique » pendant trois ans. Ceci vaut également pour ceux qui ont achevé (avant l'entrée au monastère) les cours d'une école moyenne ou de l'université. C'est l'évêque ou son exarque (visiteur diocésain des monastères) qui fait la tonsure monastique et donne le nouveau nom après cette deuxième période (art. 10-22). Le supérieur (stareţ) est désigné par l'évêque parmi les trois candidats élus par le sobor (communauté) formé des moines, des frères rasofores et des frères qui ont achevé l'école monastique (art. 31 et 32). Les compétences du sobor sont très nombreuses (art. 39). L'autorité du stareţ est assez limitée. Parmi ses obligations il y a à l'art. 36 *d*) :

« Qu'il ne se distingue pas des autres par l'habillement, par une table spéciale ou autres distinctions extérieures, mais qu'il porte un vêtement de même espèce que les autres moines, d'après les anciennes traditions monastiques et qu'il s'assoie à la même table avec tout le monde, en dehors de cas de maladie ou de quelques occupations importantes ». En plus des cours missionnaires et spirituels aux jours de fête, il doit faire une instruction monastique au moins une fois par mois à toute la communauté (art. 36 c).

On rappelle deux fois que l'évêque est le conducteur suprême des monastères et des skites, tandis que le stareţ en est le conducteur immédiat (art. 2 et 26), et le président du *sobor* (art. 38). Le supérieur est assisté de trois conseils : spirituel, économique et judiciaire. Ce dernier est nouveau dans le droit monastique roumain. Tous les membres des trois conseils sont élus par le sobor et approuvés par l'évêque. Seuls les absolvents des séminaires monastiques peuvent être élus par le sobor, sur proposition du conseil spirituel, pour être

ordonnés diacres ou prêtres (art. 39). Les membres du conseil spirituel (3 à 6) ont chacun une partie de la communauté sous leur direction et chaque année ils dirigeront une autre partie pour pouvoir ainsi connaître tous les frères (art. 40 s.). Le conseil économique est formé du stareţ, de l'économe, du caissier, de l'ecclésiarque et de l'arhondar (hôtelier). D'autres officiers sont l'higoumène (l'aide du stareţ dans les communautés de plus de 20 moines) chargé de l'ordre et de la discipline (art. 42), le réfectorier, le bibliothécaire et le secrétaire (art. 48).

E. Prière et travail. — Comme il convient, c'est le paragraphe sur la prière qui est le plus long (plus de trois pages).

« Comme quelqu'un qui s'est décidé avec tout le zèle possible de vivre pour la gloire de Dieu et de Son Fils, le moine doit être avant tout un homme rempli d'amour pour la prière, « puisque ce n'est pas l'habit, mais la prière qui fait le moine » (art. 50).

Elle est *inséparable du travail*. L'*Ora et labora* se rencontre presque à chaque ligne dans les articles 49-63.

Il se trouve déjà dans la définition d'un monastère à l'art. 1 :

« Le monastère ou le skite est un établissement spirituel de prière et de travail, dans lequel vit une communauté de moines ou de moniales qui ont promis solennellement de passer leur vie dans la continence, la pauvreté et l'obéissance inconditionnée sous la conduite d'un directeur (directrice) délégués par l'hiérarque canonique. »

A l'art. 51 on indique le symbolisme monastique, traditionnel depuis saint Basile et saint Jean Cassien, pour les différentes heures de prières de la nuit et du jour, mais on n'en tient guère compte dans l'application. Voici l'ordre du jour tel qu'il ressort des art. 51 et 63 :

« *Office du matin* » de 6-8 h., c'est-à-dire : *Tierce, Sexte, Liturgie* (sinon Typika). Déjeûner à 8 h. Travail dans les ateliers ou dans les autres obédiences de 9-13 et de 14-18 h., « chaque jour huit heures ». Dîner à 13 h. et souper à 18 h. « Office du soir » de 18,30-21,30, c'est-à-dire : None, Vêpres, Complies, Mésonyktikon, Orthros et Prime.

Nous avons déjà vu que les élèves des écoles monastiques sont dispensés de l'Office du soir. Comme on le voit, c'est le système du blocage, traditionnel aujourd'hui chez les byzantins, ou de l'anticipation aussi traditionnelle chez les latins. Tous aiment saluer la lumière dn jour qui se lève ou qui s'est déjà levé, ou chanter « Gloire à Toi qui nous a montré la lumière » du soleil levant à 21 heures, ou

plusieurs heures déjà avant le coucher du soleil, « par privilège ». Et puis, on salue la « lumière du Christ » (aux Vêpres des Présanctifiés du Carême) ou le « Lumen Christi » de la Nuit pascale, qui doit « illuminer tous » dans le Cierge allnmé (qui vient remplacer le soleil couché) à 11 heures du matin ou encore plus tôt. A quoi sert-il de rappeler ces heures sanctifiées par le Christ, les apôtres et les prophètes et à sanctifier par ceux qui veulent vivre une vie apostolique et prophétique ? On regrettera que le patriarche n'ait pas mis ces Heures un peu à leur place sans pour cela devoir déranger le nombre sacré des huit heures de travail. — La Règle insiste aussi sur l'observation de la *Pravila* monastique en cellule, c'est-à-dire des prières et métanies que le moine y doit accomplir chaque jour (art. 36 *b* et 50).

L'art. 55 dit : « Les moines sont obligés, d'après l'ordre des Saints Pères de renouveler en soi chaque jour leur charité et leur zèle pour le salut en s'appliquant attentivement à la lecture des divines Écritures et du Patérikon » (Vies et Sentences des Pères). — Il nous semble qu'on ait laissé peu de place pour cette *lectio divina*, si ce n'est les dimanches et les jours de fête. Toutefois on dit à l'art. 62 :

« Le stareţ et les (pères) spirituels du monastère auront soin que tant le travail commun que celui fait en cellule serve au perfectionnement spirituel des moines en organisant le travail de cette manière à ce que l'œuvre puisse se faire avec la prière. Il faut savoir que toute peine pour les choses de dehors qui n'est pas pénétrée de la prière devient un véritable danger et même une chute dn salut. On veillera donc que le travail ne devienne d'aucune façon un empêchement dans le chemin du travail principal qui est la sanctification du moine. Tout travail doit être sanctifié par l'esprit de prière, d'après la parole de saint Théodore Studite (cf. p. 79).

Relevons aussi quelques textes qui nous ont frappé par leur contenu. L'art. 51,8 :

« Il faut savoir que, comme il y a un Saint des Saints, un cantique des cantiques, ainsi il y a dans l'économie de la grâce aussi une louange des louanges. Cette couronne de toutes les louanges de l'Église est la sainte et divine Liturgie.

Dans leur travail mystique de transformation de la nature et de divinisation, les moines doivent spécialement prendre tous part au chant commun en faisant le sacrifice du vieil homme et de ses désirs en même temps (que se fait) la perforation non sanglante de l'Agneau (allusion au rite symbolique à la Proskomidi) et en renforçant le nouvel homme avec la nourriture divine, dont le Seigneur lui-même a dit : « Si vous ne mangez pas... » (Jean 6, 53).

A l'art. 52, après avoir recommandé de faire les prières de louange de Dieu, dont le but est l'union avec Lui, avec intelligence, patience et indulgence, on dit :

d) « Accompagnons les lectures d'nn esprit de prière, en confiance, cherchant autant que possible, avec un mouvement ininterrompu de l'âme et un éveil aiguisé de l'esprit, d'entrer dans l'esprit de prière de l'Église, c'est-à-dire dans l'opération spirituelle de ses offices et dans leurs grands sentiments vivants et profonds d'adoration et d'humilité, de reconnaissance et de demande, de désir de Dieu et de crainte, de repentir et d'expiation, de soumission et de confiance, de lutte et de sacrifice, de don et de charité, de façon à ce que nous puissions faire de la prière de l'Église notre prière.

e) Avec l'amour de la prière pour aider, sauver et améliorer sa vie propre, le moine doit unir toujonrs antant que ses puissances le permettent, d'après l'exemple des Saints, l'amour de la prière pour l'utilité et le salut de tous les hommes. Il faut savoir que le moine se trouve tout le temps plus près de Dieu afin qu'il puisse accomplir le devoir de la prière aussi pour les hommes qui n'ont pas autant de temps pour cela que lui, de même ponr ceux qui ne savent, ne veulent ou ne peuvent pas prier, et spécialement pour ceux qui n'ont jamais prié, puisque c est sa vocation qu'il devienne un homme de prière, et son apostolat est, en premier lieu, un apostolat de prière. Le moine est comme un cierge de prière, toujours allumé, au milieu du peuple et sa prière est sa première bonne action qu'il doit accomplir par amour pour ses frères, les hommes du monde ».

L'art. 53 *b*) : « ... On fera, avec le même but de nourrir l'âme et de l'exciter à une vie sainte, à côté de la communion la plus fréquente possible à la nourriture divine des Mystères du Christ [1], nne exhortation spirituelle dans chaque monastère, au moins chaque dimanche, à toute la communauté ». Plus loin on spécifie que les Pères qui officient à l'autel et ceux qui prennent une part active à tous les offices de la semaine

1. La question de la communion fréquente semble être devenue actuelle en Roumanie par le fait du monastère de Vladimireşti où les moniales communient tous les jours. Un évêque a demandé l'avis sur ce sujet à l'archimandrite Ilie Cleopa du monastère de Slatina. Cet avis qui traite aussi des apparitions qui auraient eu lieu chez les mêmes moniales est publié dans *Studi Teologice* 5 (1953) 429-443 sous le titre : *La vie religieuse dans quelques monastère de l'Église roumaine orthodoxe. Les constatations et les exhortations d'un humble moine et père spirituel expérimenté*. L'A. qui a été père spirituel à Vl. prend la défense des moniales. Le même n° (p. 382-406) contient aussi un article du prof. P. VINTILESCU : *La sainte communion dans la spiritualité chrétienne. Communion fréquente ou rare ?* Il aurait pu citer aussi S. SALAVILLE, *Messe et communion fréquente d'après les Typika monastiques byzantins du Xe au XIVe siècle*, dans *Orientalia christiana periodica* 13 (1947) 282-298 et E. HERMAN, *Die häufige und tägliche Kommunion in den byzantinischen Klöstern*, dans *Mémorial Louis Petit*. Bucarest 1948, p. 203-217.

sans y manquer et sans refuser jamais une obédience, et qui désirent communier le dimanche doivent se confesser une fois par semaine ; les autres pères et frères au moins une fois par mois sous peine d'être « canonisés », c'est-à-dire de recevoir une punition canonique ».

La prière de Jésus est recommandée deux fois, à l'art. 17 au rasofore pendant qu'il est à l'école monastique :

« Qu'il observe la *pravila* de l'Église et les sept louanges, la vie de communauté, l'humilité, le silence, le comportement modeste et respectueux et surtout qu'il ait tout le temps la prière de Jésus dans la bouche, dans l'esprit et dans l'âme en s'obligeant à unir le travail à la prière ». A la fin du paragraphe sur le travail, on la recommande à tous en disant que la tradition du monachisme oriental ordonne deux choses, la prière officielle en commun avant le travail journalier, et le métier spirituel de tenir l'esprit de prière en éveil pendant tout le temps du travail, soit par des lectures saintes faites pendant ce temps par des prêtres, des pères spirituels, soit en pensant au contenu de certaines parties de l'Écriture apprises par cœur, comme le faisaient les Pères d'Égypte, soit en exécutant en commun divers chants, hymnes, tropaires etc., soit en renouvelant continuellement notre pensée intérieure que nous faisons cette peine pour Dieu, comme l'ordonne saint Basile, soit finalement en ayant tout le temps dans l'esprit, la bouche et l'âme la prière : « Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, ayez pitié de moi pécheur » (art. 63 b) [1].

1. C'est ici le moment de rappeler le nom d'un autre réformateur de la vie monastique en Roumanie, le stareţ Paisie Veličkovskij, successivement supérieur du skite de St. Élie à l'Athos, des monastères de Dragomirna et de Secul et de la Laure de Neamţu en Roumanie († 15.11.1794). Arrivé avec sa communauté de l'Athos à Dragomirna en Bucovine en 1763, il composa pour elle un Règlement en 18 paragraphes ; il le fit approuver par le métropolite Gavriil de Suceava (S. Cetfericov, *Paisie, stareţul mânăstirii Neamţului din Moldova. Viaţa, învăţătura şi influenţa lui asupra Bisericii Ortodoxe.* Trad. de l'évêque Nicodem, stareţ du monastère de Neamţu, dans sa collection *Seminţe evangelice pentru ogorul Domnului*, vol. IX. Neamţu 1933, p. 256-269). Ce règlement manque dans l'éd. russe plus courte : S. Četverikov, *Moldavskij starec schiarchimandrit Paisij Veličkovskij. Ego žisnj, trudy i vlijanie na pravoslanoe monašestvo.* 2 fasc., Petseri 1938, employée par le R. P. Ivan Kologrivof, *Essai...* p. 379-397 : *Paissij Velitchkovskij et les débuts du renouveau mystique.*
Paisie dit qu'il résume la sainte Écriture, les Règles de saint Basile et d'autres Pères. « Cette Règle n'est pas nouvelle, mais tout à fait la même que nous avons eu auparavant à la sainte Montagne » (p. 256). Quoique l'esprit de cette Règle et de celle du patriarche est très apparenté, nous n'y avons pu y relever aucune citation textuelle. Il y a la même insistance sur la vie commune, la pauvreté, le travail manuel, la prière etc. Paisie eut à défendre aussi « la prière divine de Jésus ». Il écrivit dans ce but un opuscule ou longue lettre en 6 chapitres ; cf. Cerfericov, p. 336-380 ; éd. russe

On inculque, avec une particulière insistance, la vie commune, une union d'esprit et un lien de charité entre les frères au nom du Christ ; d'après saint Basile, c'est l'œuvre par excellence de toute l'économie de l'incarnation du Sauveur qu'ils fassent la paix entre les hommes et qu'ils leur apprennent à s'aimer les uns les autres (art. 64). « La mendicité est défendue aux moines sous n'importe quelle forme » (art. 77 *c*), et après chaque sortie du monastère, soit pour un voyage, soit pour une obédience, le moine doit se confesser chez son père spirituel (art. 78).

Le premier article sur le TRAVAIL (57) commence ainsi :

« De même que le monastère est un établissement organisé de piété, ainsi il est aussi un établissement de travail organisé dans l'esprit du Sauveur, étant donné que la vie de piété ne permet pas de devenir une occasion de paresse.

a) « Est-il donc encore nécessaire que nous montrions quel grand mal est le désœuvrement ? », dit saint Basile le Grand —, « quand l'Apôtre nous enseigne clairement : « Celui qui ne travaille pas, ne doit pas manger non plus » (1 Thess., 3, 10). Comme on le sait, cette parole inspirée est entrée aussi dans la Constitution de l'URSS de 1936, art. 12 précédée de « selon le principe », et dans la nouvelle Constitution de la RPR, art. 15. La citation de saint Basile est prise aux *Rîndueli* p. 413.

Notons aussi, après la recommandation des jeûnes établis par l'Église : « mais la nourriture doit être saine, propre et préparée d'après les règles établies par les saints Pères et le Typikon de l'Église » (art. 74).

On voit paraître dans les *Studi Teologice* des articles qui sont en rapport avec les nouvelles directions et tendances, ainsi p. ex. (1953) 495-512, celui de Ioasaf POPA, *Le travail manuel des moines, d'après le traité « De opere monachorum » du bienheureux Augustin.* Concilier la vie monastique actuelle avec les exigences et les forces physiques des gens d'études, tel était le problème qui se posait surtout il y a vingt ans. La plupart des hommes d'avant-garde souhaitaient alors déjà la fondation d'un monastère particulier où l'on pourrait s'arranger et d'où sortirait un essaim capable de relever les autres (cf. *Irénikon* 1935, 279). Le patriarche est en

fasc. II, 101-125 ; *Irénikon* 1947, 405). C'est depuis le *stareţ* Paisie (= γέρων, supérieur ou père spirituel ; cf. de MEESTER, *De Monachico Statu*, p. 440 s.) qu'on a commencé à parler du starčestvo et du *Starzentum*.

train de réaliser cette réforme sur une plus vaste échelle tout en partant d'un monastère unique pour les hommes (Neamțu). Que l'application des nouvelles mesures ne va pas sans heurts, on peut le conclure des actes du St-Synode. L'évêque Teofil de Roman et de Husi ayant accompli des tonsures monastiques de personnes qui n'avaient pas accompli les 7 classes élémentaires, ses tonsures furent d'abord annulées, puis de nouveau reconnues exceptionnellement, mais « pour la dernière fois on rappelait aux évêques que toute tonsure monastique faite sans l'accomplissement des conditions du Statnt seraient annulées et les évêques qui l'accomplissaient ou l'approuvaient, seraient punis » (session du 17.6.1952 ; BOR 1952, 439 s.).

La question du travail des moines est devenue actuelle aussi en Occident ; la réadaptation des religieuses n'en est qu'un aspect. D. de GRUNNE, *Monachisme et romantisme*, dans *Esprit et Vie*, I (Maredsous 1948) 23-33 envisagea comme solutions la possibilité du monastère-usine, du monastère-école (moyenne), du monastère-ferme (Trappistes) ou des monastères-ateliers d'art :

« où les moines seraient occupés à des travaux d'orfèvrerie, de ferronnerie, de poterie, de sculpture ou de tapisserie... ; les moines seraient recrutés en partie dans le monde ouvrier, ... le sacerdoce serait limité et... les offices seraient dans la langue courante... ; les ateliers d'art seraient plutôt limités à des petites communautés de 30 à 60. Elles pourraient s'adjoindre une école d'art, dont les professeurs seraient des moines, ce qui hausserait aussitôt le niveau culturel... Dans ces conditions, le monastère pourrait même devenir un foyer de culture plus puissant que nos abbayes actuelles, parce que le rayonnement spirituel et intellectuel serait doublé d'un rayonnement social qui n'existe pas aujourd'hui » (p. 31 s.).

C'est précisément à cela qu'a été amené le patriarche Justinien, tant par les circonstances historiques et locales que par ses idées socialistes. L'art populaire traditionnel a toujours été fort cultivé en Roumanie ; le patriarche put l'appeler à juste titre « la carte de visite de notre peuple chez les autres peuples » (*BOR* 1951, 152). Évidemment les moines orthodoxes roumains n'ont pas à se défaire d'un « romantisme monastique néo-médiéval ».

F. AUTRES POINTS. — D'après l'ancienne et constante tradition orientale, l'hôte peut rester au maximum trois jours dans le monastère (art. 79). C'est ce que disait déjà au XIe siècle le moine Nicon de la Montagne Noire près d'Antioche dans son Typikon (cf. aussi Plac. de MEESTER, *De Monachico Statu*, p. 172). On ne peut qu'admirer la sagesse de l'art. 86 :

« Il est absolument interdit aux visiteurs de se distraire dans le monastère avec des instruments de musique de n'importe quelle espèce ou de s'adonner à des jeux, ainsi que de troubler le calme du monastère par des conversations bruyantes, mais au contraire, les visiteurs sont obligés pendant leur séjour dans le monastère de se comporter pieusement et de prendre part aux offices divins et spécialement à la Ste Liturgie ».

Le Règlement prévoit trois ou même quatre tribunaux successifs : 1) le supérieur avec son conseil spirituel qui applique des punitions pour lesquelles il faut dresser un procès-verbal ; 2) le conseil de justice du monastère dont les décisions doivent être approuvées par l'évêque ; 3) le consistoire monastique éparchial et finalement, pour les recours, 4) le consistoire monastique central. Pour les trois premières instances tous les délits sont énumérés.

Les malades ne sont pas oubliés :

« Un logement propre, bien aéré, chauffé et éclairé, du linge changé souvent, une nourriture saine et bien préparée, de la vaisselle propre et bien entretenue, des médicaments cherchés et donnés à temps par leur médecin, ce sont des nécessités de premier ordre pour une maison d'infirmes et de malades dans un monastère » (art. 111).

« Ce Règlement sera lu au réfectoire au débnt de chaque mois, toujours sans interruption, afin qu'il puisse être connu de tous dans tous ces détails. Pour tous les cas non prévus par ce Règlement, le stareț (la stareța) demandera des solutions et éclaircissements à l'évêque de l'éparchie » (art. 123). Avec son approbation, le monastère peut se charger aussi des besoins spirituels des fidèles des environs (art. 9).

G. Réalisations. — Quant aux réalisations, le patriarche lui-même se glorifiait à Moscou en juillet 1951 que déjà plus de 60 coopératives d'art et de métiers avaient été fondées par lui ; plus de 3.000 moines et moniales y travaillaient (BOR 1951, 287 et *Irénikon* 1952, 289 où il faut corriger les chiffres). Comme on le sait, depuis 1946, les monastères en URSS existent également sous forme de corporations à l'instar des kolchoz (cf. *Irénikon* 1947, 213). Aussi le patriarche méritait-il les remerciements de M. G. Karpov, le président de la Commission des Affaires ecclesiastiques, « pour l'apport que faisait l'Église orthodoxe roumaine dans le travail pour la construction du socialisme dans la RPR » (BOR 1951, 286).

La Société Romăno-Export conclut, pour le Ministère du Commerce Extérieur, des contrats avec les grands centres monastiques qui groupent plusieurs monastères à la fois ; ainsi p. ex. avec le centre Bistrița pour les monastères Bistrița, Hurezu, Sărăcinești, Surpatele, Bascovele et Dintr'un Lemn pour la livraison de tapis et de

costumes nationaux. Le fait de travailler sous la forme de coopératives légales leur procure tous les avantages financiers et de commande et les débouchés indispensables. Le supérieur (ou la Supérieure) devient alors président(e) de coopérative, comme, en Belgique, il est président d'une A. S. B. L. ou d'une S. P. R. L. Les ateliers les plns importants se trouvent attachés au patriarcat lui-même dans les monastères Antim, Plumbuita et Ţigăneşti (moniales) dans le cadre de l'Institut biblique et de mission orthodoxe. Le patriarche y a centralisé en outre l'administration patriarcale et fondu 5 instituts en un au palais du St Synode et dans les bâtiments des monastères susdits. Le supérieur de cette communauté patriarcale est le vicaire patriarcal, l'évêque Antim (Nica) de Târgovişte (BOR 1951, 151 s. et 518 ss. ; 1953, 89-91).

11. L'art ecclésiastique.

L'activité législative et réformatrice du nouveau patriarche s'est encore étendue à deux autres domaines que nous devons mentionner pour être complet et aussi parce que ces faits intéresseront nos lecteurs : à l'art ecclésiastique et à la canonisation des saints.

Le 24.7.1950 il a institué, dans le cadre de l'administration patriarcale, une Commission de peinture ecclésiastique « pour vérifier la technique et la puissance de création artistique des peintres d'églises et d'icones, avec le but de conserver l'unité dogmatique et artistique dans le pays entier dans les problèmes de peinture religieuse ». Tout travail de peinture ecclésiastique se fait maintenant sous la surveillance du patriarcat et tous les peintres doivent passer un examen devant cette commission. Une école de peinture a été ouverte auprès de l'Institut biblique et de mission orthodoxe ; les cours pratiques (5 mois) se donnent sur un chantier, p. ex. au monastère de Ciorogârla ou à l'église de Pipirig (rayon de Târgu-Neamţ) et sont combinés avec un mois de cours théorique à Bucarest. BOR, depuis 1951, a publié les noms de tous les peintres approuvés par la Commission avec leur spécialité, qualificatif et adresse (1951, 62-65 ; 399-408 ; 520).

12. Canonisation de saints.

Dans une lettre du 16.12.1949, le patriarche Alexis de Moscou avait demandé au patriarche Justinien de lui fournir une liste des saints canonisés par l'Église orthodoxe roumaine depuis le début,

« avec l'indication de l'année de leur glorification, du jour de leur mémoire et du tropaire composé en leur honneur ». La réponse, non seulement en paroles, mais en actes, ne se fit pas attendre longtemps.

« Un acte d'importance singulière qui a été accompli pour la première fois dans notre Église en l'année 1950, est la canonisation de saints du peuple roumain. Par un sentiment de modestie extrême, notre Église orthodoxe roumaine n'a pas procédé jusqu'ici à leur canonisation de façon officielle »[1]. De fait, le 28.2.1950 le St Synode a étendu à toute l'Église roumaine le culte des saints suivants qui étaient déjà vénérés localement par la piété des fidèles :

1. S. Jean le Nouveau de Suceava (2 juin) dont les reliques transportées par Alexandre le Bon, Seigneur de Moldavie, se trouvent à Suceava dans l'église dédiée à lui ; originaire de Trébizonde ;
2. S^e Mère Paraschéva (14 octobre) ; reliques dans la cathédrale de Iaşi où les a apportées Vasile Lupu en 1641 ;
3. S^e Martyre Filofteia d'Argeş (7 décembre) ; reliques dans la cathédrale de l'évêché de Râmnic et Argeş ;
4. S. Grégoire le Décapolite (20 novembre) ; reliques au monastère de Bistriţa (jud. Vâlcea) ;
5. S. Dimitrie le Nouveau, dit Basarabov (d'après son lieu de naissance en Bulgarie ; 27 octobre) ; reliques dans la cathédrale patriarcale de Bucarest, depuis 1769, grâce au général russe Saltykov ;
6. S. Nicodim le Sanctifié (26 décembre, de Prilep ; moine à l'Athos, familier du prince Lazar de Serbie († 1389), fonda plusieurs monastère en Roumanie parmi lesquels Tismana où se trouve une partie de ses reliques († 1406) ;
7. S. Ioan d'Olténie (roumain martyrisé par les Turcs ; 12 mai ; vénéré chez les grecs et appelé par eux Jean le Valaque).

En même temps le St Synode approuva le culte local pour les saints suivants : les métropolites Ilie Iorest (1640-1643) et Sava Brancovici (1656-9, 1661-1679) de Transilvanie (24 avril), les moines Visarion Sarai de l'Ardeal, Sofronie (de Cioara), le paysan Nicolae Oprea de l'Ardeal (31 octobre), tous comme confesseurs ; l'évêque Calinic de Râmnicul Vâlcii, auparavant stareţ à Cernica (11 avril) ; les moines Ioan de Râşca (Moldavie) et Iosif le Nouveau de Partoş (Banat) dont le jour de fête n'est pas indiqué. Dans sa séance du

1. C'est aussi l'explication que donne M. George RACOVEANU, *Die Rumänische Orthodoxie*, dans *Ostkirchliche Studien* 2 (1953) 173 : « Gerade in der Tiefe seiner (des rumänischen Volkes) Vorstellung von der Heiligkeit liegt die Erklärung für seine Demut, nicht einmal in Gedanken an die Möglichkeit einer Heiligsprechung eines aus seiner Mitte zu rühren ». L'A. ignorait encore les nouvelles canonisations.

12.11.1951 le St Synode a approuvé tout ce qui regardait la forme et le typikon du culte des nouveaux saints en Ardeal. On prévoit encore la canonisation d'autres saints dont les cas sont à l'examen (BOR 1951, 490 s.).

Une autre raison avancée pour procéder aux canonisations est formulée ainsi par le prof. Teodor M. POPESCU dans son article : *La signification de la canonisation des saints roumains* (BOR 1953), 493-502. « Il est d'autant plus juste et nécessaire de souligner ce mérite de notre peuple et de l'Orthodoxie, que l'Église orthodoxe est proposée par les catholiques-romains et par quelques protestants comme dénuée de souffle religieux, d'héroïsme moral, de l'esprit du Christ, de sainteté chrétienne dans sa vie morale et culturelle ; elle est privée de l'assistance du Saint-Esprit, dit sans crainte de Dieu un apologète catholique » (p. 498 ; il s'agit d'Eugène DUPLESSY, *Apologétique*, Livre III, *Démonstration du Catholicisme*, Paris 1927, p. 213).

Puis plus loin : « L'Église grecque n'a pas la sainteté » disent d'une façon stéréotypée les apologètes du catholicisme romain » (Cf. l'abbé BOULENGER, *Manuel d'Apologétique. Introduction à la doctrine catholique*, 3e éd. Lyon, 1923, p. 382).

Un autre auteur cité dans le même sens est Mgr. Louis PRUNEL, *L'Église* (*Cours supérieur de religion* II), 13e éd., Paris, 1925, p. 86 s. D'après ses *Recherches de la vraie religion*, 18e éd., Paris, 1926, p. 271, l'Église orthodoxe n'a aucun lien avec Jésus-Christ et avec les apôtres, comme l'a seulement l'Église catholique.

« De pareilles inepties patentes et pédantes seraient distrayantes, si elles n'étaient scandaleuses et blasphématoires ».

« L'Église orthodoxe connue comme l'Église de la Sainte Tradition apostolique et patristique, l'Église dont d'autres sages papalistes, comme Martin Jugie, croient qu'elle est au contraire fixée et immobilisée sur la position des huit premiers siècles, sans plus faire aucun arrêt, est estimée comme à peine fondée par Photius, par Michel Cérulaire et par Pierre-le-Grand, sans aucun droit à la sainteté chrétienne depuis lors, sans aucun daint après cela ! » (p. 500). L'abbé Boulenger qui savait que les Églises orthodoxes avaient canonisés certains fidèles, contestait la validité de leur canonisation, parce qu'elle tenait seulement compte de quelques signes extérieurs, comme l'incorruption du corps, mais elle ne comportait pas une enquête certaine sur l'héroïsme des vertus et n'exigeait aucun miracle proprement dit.

Il peut être utile pour un catholique de lire les réactions d'un orthodoxe devant cette apologétique. Nous voudrions toutefois lui montrer de suite la contre-partie catholique. Il suffit pour cela

de renvoyer p. ex. à la contribution du R. P. Maurice VILLAIN : *Floraison de sainteté à travers le monde*, dans *Église et Unité, Réflexions sur quelques aspects fondamentaux de l'unité chrétienne* (par L. Beauduin, A. Chavasse, P. Michalon et M. Villain, Lille 1948, Collection « *Ad Unitatem* » 5, p. 127-158. Citons seulement ceci « Rendons hommage d'abord aux Saints de l'Orthodoxie » (p. 140). Le livre du R. P. Ivan Kologrivof, *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges, 1953, est un éloquent témoignage dans le même sens.

13. Conclusion.

Nous nous sommes limités à donner les informations d'après les sources officielles roumaines. Elles ne mentionnent que deux choses qui, pour nous, sont bien difficiles à concilier : la collaboration, sonvent entière, avec le régime soviétique ou communiste et les essais sérieux de renouvellement, adaptation et réorganisation religieux. Le même problème ou dilemme se pose presque exactement de la même façon dans un autre pays orthodoxe sous obédience soviétique, en Bulgarie (cf. P. SOPHRONIUS, dans *Het christelijk Oosten en Hereniging* 1953/4, 51-57 et 237-248).

Mais pour un homme aux convictions bien arrêtées, comme c'est le cas chez le patriarche de Roumanie, la question du choix ne se pose pas. On a parlé de « gendarmerie spirituelle au service du régime » (B. E. I. R. I. du 16.12.1953, p. 22). A lire certains de ses discours et de ses lettres pastorales, l'expression semble bien justifiée. C'est le cas p. ex., de la lettre pascale adressée « à tous nos clercs et fidèles agriculteurs, avec des exhortations paternelles pour l'accomplissement, à temps et avec empressement, des travaux des champs » du 31.3.1952 (BOR 1952, 5-10). On est bien surpris de l'usage que l'on peut faire des textes de la Sainte Écriture, p. ex. de la parabole de la semence (Mt. 13, 3-8) et d'autres textes « agricoles » depuis Genèse 8, 22 (cf. aussi P. Alex. MIRCEA, *La situación actual de la Iglesia en Rumania*, dans *Oriente* 1935, 219-230).

Dans toutes ces sources il n'y a pas un mot sur le côté négatif, sur le revers de la médaille, même dans l'Église orthodoxe : les centaines de prêtres et plus de dix évêques déposés et envoyés en prison ou aux travaux forcés, un camp de travail réservé etc. Des persécutions auxquelles est soumise l'Église catholique on n'y trouve encore moins mention. On ne fait qu'achever le retour à la Mère-Église des anciens Unis en les assimilant aussi complètement que possible, et en détruisant toute trace spéciale qu'aurait pu laisser

chez eux 250 ans de vie dans l'Église catholique, surtout dans le domaine des usages liturgiques (cf. Pr. Prof. Ene BRANIŞTE, *Sur les « innovations » dans l'accomplissement des services divins*, dans *Studii Teologice* 1953, 279-303).

Que les réformes ne se font pas sans difficultés, on peut le voir dans le compte rendu du Secteur « Études et enseignement » de l'administration patriarcale sur son activité en 1952 (BOR 1953, 731-751). On s'y réjouit que, pendant cette année, environ 700 moines et moniales (sur 7.000) ont fréquenté les cours d'*alfabetizare* ou de l'enseignement élémentaire. D'autre part :

« pour une meilleure orientation dans le système cénobitique et pour montrer sa supériorité sur le système idiorythmique, et aussi ponr arriver à une organisation plus uniforme de la vie monastique dans l'entière Église orthodoxe roumaine, on a tenu à l'Institut théologique de Bucarest pendant une semaine en février 1952 une conférence de tous les exarques (visiteurs) éparchiaux. Ceux-ci à leur tour, rentrés dans leurs éparchies, y ont réunis les supérieurs et supérieures en conférences pour qu'ils veillent à l'introduction de la vie cénobitique et à la participation de la communauté (sobor) entière à la conduite des affaires des monastères ». Plusieurs monastères sont loués pour leur zèle, « mais toutefois il y a encore beaucoup de manquements et de désertions, pour lesquels il faut prendre des mesures afin qu'ils ne nuisent pas aux bonnes décisions du St Synode en rapport avec la renaissance de la vie dans les monastères de l'Église orthodoxe roumaine » (BOR 1953, 744).

Un autre témoignage des difficultés est le fait que plusieurs des Règlements mentionnés au cours de notre exposé ont déjà subi maintes modifications.

N'oublions pas que l'Église orthodoxe se trouve là au service d'un régime et d'une idéologie pour qui il est scientifiquement prouvé que le Christ n'a pas existé, et que tout ce qui Le regarde n'est que mythe pur dont il faut libérer l'humanité à tout prix. La religion du Christ y est remplacée par la pseudo-religion de l'homme et de la matière. Toutefois, aussi longtemps qu'il y a encore des hommes et des femmes qui se consacrent entièrement au Christ sous un Règlement approuvé par un tel régime — malgré lui ou peut-être seulement « en attendant » — et qui prient intensément « pour ceux qui ne savent, ne veulent ou ne peuvent pas prier, et spécialement pour ceux qui n'ont jamais prié, puisque c'est leur vocation d'être des hommes de prière », le Christ Jésus, principe et fin de toute créature, restera vivant au milieu d'eux.

D. I. DOENS.

Notes et documents.

Dans le siècle de l'Église.
Un manifeste de quelques pasteurs allemands.

A plusieurs reprises, la Chronique *a pu signaler des symptômes très significatifs d'une orientation nouvelle, plus traditionnelle et « catholique », au sein du protestantisme allemand. Dans le dernier fascicule, p. 405-406, nous avons reproduit les huit questions que le Propst* Asmussen *de Kiel a adressées aux chrétiens évangéliques de son pays. Voici encore un autre document récent, signé par quelques pasteurs de renom, où apparaît encore une fois avec netteté le souci de sauver les valeurs chrétiennes du passé pour les faire fructifier dans le présent. En même temps s'y exprime d'une façon émouvante la nostalgie de l'Unité.*

Notre tâche pastorale et notre conscience nous poussent à nous adresser à tous ceux qui ont à cœur les intérêts de la foi en leur proposant quelques questions touchant l'Église chrétienne. Nous nous adressons particulièrement à la chrétienté évangélique. S'il y a certaines convictions dans les cœurs de tous, l'organe manque pour exprimer en paroles ces préoccupations. Nous croyons qu'il faut mettre un terme à ce silence paralysant. C'est pourquoi nous faisons cet appel.

I

Il est juste et bon que nos Églises s'occupent activement des choses de ce monde. Mais nous ne pouvons pas ne pas dire que la façon dont cela se fait souvent provoque en nous des objections très graves. Non seulement les multiples attitudes politiques d'un grand nombre sont comme un soufflet en plein visage de l'Église [1], mais ceux qui ont en main la direction de l'Église ne disposent manifestement pas de l'autorité pour réduire au moins les excès qui s'y produisent, ou pour redresser les consciences erronées.

1. C'est pour cette raison, jugeant inquiétants certains faits dans son propre pays, que le Dr. Asmussen, peu avant la Conférence de Lund de 1952, a cru devoir cesser sa collaboration au Mouvement œcuménique. (N. de la R.)

Ce mal a des racines profondes. L'Apôtre dit que l'Église est colonne et fondement de la vérité. Pouvons-nous le dire également de nos Églises ? Si l'Église se montre instable et hésitante, n'est-ce pas parce qu'il y a en elle quelque chose qui est malade ? L'heure n'est-elle pas venue d'exprimer ouvertement et sans ambage cette état de choses ? N'est-il pas nécessaire que tous ceux auxquels Dieu a mis dans le cœur l'amour de l'Église se recueillent et se mettent à l'œuvre en vue d'un changement et d'une amélioration ?

Nous estimons que l'allure indécise de l'Église de nos jours provient surtout de son état de déchirement. La plupart des gens, malgré cette situation, se résignent à ce que l'unité du Corps du Christ qui fut sacrifié pour nous, et veut être présent parmi nous comme un seul Corps — l'Unité donc de l'unique Seigneur, de l'unique foi et de l'unique baptême — ne devienne pas visible.

II

En particulier, nous vous prions de vous demander avec nous : N'est-ce par un prétexte facile que de considérer avec résignation la déchirure du Corps du Christ comme une fatalité inévitable ? Comment de cette résignation pourra naître la prière, et comment pourra-t-on passer à l'action? N'est-ce pas simplement de la désobéissance, et de l'incroyance que tout cela ?

Notre incroyance se manifeste :

A) en ce que nous ne nous inquiétons nullement du fait que notre Église, qui s'appelle réformée, n'est même pas en accord avec l'Église de la Réforme luthérienne. Les efforts pour rendre à la messe luthérienne le sens plénier du culte, pour donner aux sacrements et à la confession leur fonction centrale, se heurtent à tant de résistances. Pouvons-nous admettre ce fait ? A quoi faut-il attribuer que tant de communautés et Églises luthériennes soient empêchées d'avoir une direction conforme à leur confession ? Ceux qui sont de bonne volonté ne doivent-ils pas mettre leur honneur à retourner d'abord en esprit de pénitence à notre point de départ ?

B) en ce que nous agissons comme si notre Église n'avait commencé qu'en 1517. Sommes-nous vraiment disposés à abandonner si légèrement les grands trésors de l'Église d'avant la Réforme ? Ne serait-il pas fort à propos de prendre en considération la vérité apostolique de la fonction épiscopale, et d'apprendre de nouveau à apprécier les grandes grâces que Dieu a données à la chrétienté et à l'humanité entière par le monachisme ? Savons-nous encore que c'est Boniface qui a christianisé l'Allemagne, et que notre che-

min vers les Apôtres doit nécessairement passer par lui et par d'autres missionnaires catholiques ?

C) en ce que nous nous dispensons nous-mêmes de bien des aspects de l'enseignement total des Apôtres et des prophètes. Avons-nous vraiment le droit de taire cette vérité que la grâce agit jusque dans le créé, et qn'ainsi nous la rencontrons comme grâce dans les réalités créées elles-mêmes ? Qui donc nous autorise à ignorer obstinément la doctrine de la récompense des bonnes œuvres, et comment pouvons-nous justifier notre refus de proclamer la prédication de l'Évangile, le ministère sacerdotal dans le culte et le martyre des chrétiens comme conséquence et comme part du sacrifice du Christ ? De quel droit nous permettons-nous d'abandonner aux philologues et aux historiens le souci concernant la fonction de Pierre ? C'est justement un manque de foi de notre part de ne voir l'Église que comme terrestre, de ne pas voir son mystère, et, par conséquent, de ne plus vivre en communion avec les saints et les justes.

N'êtes-vous pas anssi de notre avis que tout ce que nous constatons de lacunes devrait nous conduire à tirer des conséquences ? Car dans ce que nous venons d'écrire ici, il n'y a rien qui ne soit depuis longtemps le bien commun de la recherche théologique évangélique. Mais notre Église se conduit comme si ces recherches n'étaient qu'une espèce de travail privé, du ressort des spécialistes en théologie.

III

Si la vie de l'Église d'aujourd'hui est particulièrement frappée de disgrâce, n'est-ce pas parce que nous refusons obstinément de tirer certaines conséquences des connaissances que nous et beaucoup d'autres chrétiens avons acquises concernant l'Église catholique romaine ? A nous, chrétiens d'Allemagne, les rapports avec l'Église catholique romaine ne doivent-ils pas tout spécialement nous être à cœur, car il nous incombe tout spécialement de vivre et de collaborer avec elle.

Est-ce normal que les grandes confessions se comportent avec une indifférence totale, quand elles voient les fidèles d'expression allemande écouter avec gratitude l'évangile prêché dans la littérature, la radio et la presse provenant de tant de sources aussi bien évangéliques que catholiques ? Le Seigneur, au dernier jugement, ne nous pardonnera pas que des chrétiens de deux confessions qui ont souffert en frères de la même façon il y moins de dix ans, en aient si vite perdu le souvenir.

Nous ne prétendons aucunement que les deux grandes confessions

de l'Allemagne soient mûres pour s'unir. Nous savons que la vérité se dresse encore entre nous. Mais nous savons aussi que la vérité se dresse également entre les Églises évangéliques et les théologiens évangéliques. Sous cet aspect, notre relation à l'Église catholique romaine n'est pas un cas unique. Ou bien ferions-nous à l'Église catholique romaine le reproche de n'être pas encore désespérée, comme bien des Églises évangéliques, à proclamer des articles de foi comme vérités dont l'acceptation oblige les chrétiens pour cette vie ? Nous prions nos frères catholiques romains de nous dire pourquoi l'attitude doctrinale qui nous sépare d'eux nous laisse participer d'une façon amoindrie à la lumière du Christ. Car c'est cela seul qui importe.

IV

Si vons êtes avec nous d'avis que nous avons avec toutes ces questions attiré l'attention sur tout un ensemble de problèmes qui, de nos jours, et spécialement en Allemagne, exigent une réponse, veuillez faire connaître votre adresse à un des soussignés. Nous savons que dans tout le pays allemand et bien au-delà, des questions analogues aux nôtres sont à l'étude, mais une mise en commun n'a pas encore eu lieu. Bientôt il sera trop tard.

Il se pourrait que vous soyez déjà associé à un groupe préoccupé d'un souci égal ou analogue au nôtre. Dans ce cas, veuillez favoriser qu'une liaison se fasse entre nous et ce groupe. Dès qu'il sera possible de connaître mieux tous ceux que préoccupent les mêmes questions que les nôtres, nous nous efforcerons de réaliser une rencontre avec eux. Peut-être sera-t-il nécessaire d'arriver à une forme de collaboration plus étroite, qui nous permettrait de nous engager à des tâches plus spéciales. Mais d'abord il est bon que l'appel que nous lançons par cette lettre soit entendu partout dans le monde allemand. Nous ne manquerons pas de revenir en détail sur les problèmes que nous avons entamés ici.

Offenbach s/Main.
2e dimanche après l'Épiphanie.

Dr Hans ASMUSSEN, Kiel, Schillerstr. 27.
Pfarrer Ernst FINCKE, Frankfurt a/M., Töplitzstr. 7
Pfarrer Max LACKMANN, Gehlenbeck, Kr. Lübbecke, Westf.
Pfarrer Wolfgang LEHMANN, Offenbach a/Main, Geleitstr. 104.

Bibliographie.

DOCTRINE

C. H. Dodd. — The Interpretation of the Fourth Gospel. Cambridge, University Press, 1953 ; in-8, 478 p., 42/-.

E. Kenneth Lee. — The Religious Thought of St. John. Londres, S. P. C. K., 1950 ; in-8, 270 p., 17/6.

E. Ruckstuhl, O. S. B. — Die literarische Einheit des Johannesevangeliums. Der gegenwärtige Stand der einschlägigen Forschungen. Fribourg-en-Suisse, Paulusverlag, 1951 ; in-8, 289 p., 13s Fr. S.

P. Beeckman. — L'Évangile selon saint Jean d'après les meilleurs auteurs catholiques. (Coll. Renaissance et Tradition). Bruges, Beyaert, 1951 ; in-8, 444 p., 145 fr.

R. Schnackenburg. — Die Johannesbriefe. (Herders Theolog. Kommentar zum N. T. Band XIII, fasc. 3). Fribourg-en-Br., Herder, 1953 ; in-8, 320 p., 22 DM.

L'ouvrage de l'éminent professeur de Cambridge, en préparation depuis plus de 25 ans, n'est pas un commentaire du texte de saint Jean, mais une étude d'ensemble qui essaie de reconstituer le milieu dans lequel est né le IVe Évangile et de définir le public auquel il est adressé. Pour cela dans une première partie l'A. compare le texte sacré à la littérature hermétique, à Philon, au judaïsme rabbinique, à la gnose, au mandéisme. Tout en affirmant chaque fois l'originalité de saint Jean par rapport à ces doctrines, M. D. souligne les parentés de vocabulaire et de préoccupations. A cet égard, c'est la seconde partie de l'ouvrage qui est la plus significative. On y remarquera spécialement le chapitre traitant de l'Esprit et celui sur le Logos, qui chacun marquent nettement les traits qui relient le milieu de pensée de l'évangéliste à celui de l'hellénisme ambiant. Ainsi M. D. pense que le Pneuma johannique désigne non une personne trinitaire, mais la divinité comme telle (la 3e Personne étant non l'Esprit, mais le Paraclet, p. 226. Comment l'A. rend-il compte de l'*identification* entre le Paraclet et l'Esprit personnel du ch. XIV ? c'est ce qui n'apparaît pas clairement). Quand au chapitre sur le Logos, il nous ramène, avec des nuances, il est vrai, à des positions exégétiques que l'on croyait dépassées depuis l'article de Kittel dans le T. W. N. T. et le travail de Hoskyns (qui n'est d'ailleurs cité nulle part par l'A.). Ce n'est pas dans le vieux fond authentique du judaïsme vétéro-testamentaire que M. D. cherche le substrat de la pensée johannique. Elle est pour lui avant tout une présentation du message chrétien en termes intelligibles à la pensée grecque contemporaine.

Déjà Reitzenstein et Loisy avaient décelé ces parentés de formes entre S. Jean et l'hellénisme. C'est ce que rappelle la bonne introduction de l'ouvrage de M. Lee, où il résume les conclusions des travaux des divers critiques modernes. M. K. L. s'en tient d'ailleurs à des positions modérées

et conservatrices. En dix chapitres il étudie les thèmes principaux du IV[e] Évangile : Dieu, le Verbe, la Lumière qui luit dans les ténèbres, le salut, la vie éternelle et enfin la relation de la théologie de S. Jean avec sa morale. Il affirme à plusieurs reprises l'unité de la pensée johannique.

C'est à défendre cette unité que s'est appliqué le beau travail du P. Ruckstuhl. Comme l'indique le titre, l'A. se limite à une étude de vocabulaire et de style qu'il fait aussi étroite que possible. Dans une première partie, la plus longue, il étudie et réfute les positions de Bultmann, dans une seconde les analyses stylistiques d'E. Schweitzer, et enfin, contre Jeremias, il soutient l'authenticité originelle de Jo. 6, 51-58, soulignant surtout l'absence de preuve d'intervention d'une main étrangère dans ce fragment.

D'un tout autre genre est l'ouvrage de M. l'abbé Beeckman. Il résume pour les mettre à la portée du grand public les conclusions des éxégètes catholiques les plus traditionnels sur le IV[e] Évangile. On regrettera vraiment qu'il se soit strictement limité aux auteurs de langue française.

Disons pour terminer avec quelle sympathie on voit s'ouvrir par le bel ouvrage de M. Schnackenburg le nouveau commentaire du N. T. qu'entreprend la maison Herder. Extrêmement bien informé des travaux modernes, clairement présenté, avec des excursus remarquables (tel celui sur la filiation divine, p. 155-162).

Cette nouvelle collection de commentaires comblera une lacune chez les catholiques allemands qui, depuis la Bonner Bibel, n'avaient pas produit de travaux d'ensemble sur le N. T. et ne possédaient rien de comparable à notre coll. d'Études bibliques. On ne peut que souhaiter une parution rapide et régulière de travaux de la qualité de celui de M. Schnackenburg.

D. E. L.

J. Dillersberger. — Matthaeus. Vol. III et IV. Salzbourg, Müllerverlag, *1953* ; in-*12*, *187* et *171* p.

Les précédents vol. de ce commentaire ont été analysés dans *Irénikon* XXVI, 1953, p. 316. Quoique Matthieu vienne après les deux autres synoptiques, on remarque cependant que l'A. explique cet évangéliste avec prédilection. Dans cet évangile, en effet, les grandes lignes de l'enseignement de Jésus, ressortent le plus clairement : ainsi la section traitée dans le vol. III, Matt. IX, 35-XVI, *12*, contient les premiers enseignements sur l'Église, et la section traitée dans le vol. IV, XVI, 13-XX, 34, qui se rattache à la précédente par la confession de Pierre, inculque principalement la nécessité de la Passion. D. T. B.

P. Loyd. — The Holy Spirit in the Acts. Londres, Mowbray, 1952 ; in-12, 127 p., 5/-.

Ce petit ouvrage n'est pas une œuvre d'érudition mais d'édification. L'A. parcourt les douze premiers chapitres des Actes et s'arrête à tous les passages où il est question du saint Esprit. Il en tire la doctrine sur sa nature, son action, son rôle dans le développement de la première communauté chrétienne. Chaque groupe de trois chapitres est suivi d'une méditation sur quelques versets des Actes. D. T. B.

W. L. Knox. — The Acts of the Apostles. Cambridge, Univ. Press. 1948 ; in-12, VIII-121 p., 8/6.

Cinq leçons d'un exégète anglican sur le livre des Actes : l'auteur, les sonrces, les controverses, l'histoire profane, la théologie, voilà les principaux thèmes, où l'auteur défend les positions généralement conservatrices,

D. T. B.

Basile Chr. Ioannidis. — *Ἡ καινὴ Ἐντολὴ τῆς Ἀγάπης καὶ ὁ Ὕμνος αὐτῆς ὑπὸ τοῦ Ἀπ. Παύλου ἐν* 1. *Κορ.* 13. Salonique, Zlatanou, 1950 ; in-8, 72 p.

La traduction, l'analyse et un commentaire précis du chapitre XIII de la Ire aux Corinthiens n'est pas le seul sujet de l'étude du Prof. Ioannidis. Il a voulu grouper autour de l'hymne que l'Apôtre a chantée à la charité tout ce qui dégage l'importance de cette vertu distinctive du christianisme. Après s'être demandé si cette vertu existait chez les anciens et avoir mis en parallèle l'Agapè et l'Érôs de Platon, l'A. étudie la charité dans l'Ancien Testament : il la voit dans le Père Céleste choisissant Israël et légiférant en sa faveur, mais le peuple élu répondant à l'amour par la crainte de Dieu. C'est le christianisme seulement qui sera religion de charité ; toute l'économie divine en témoignera : amour de Dieu pour le monde, incarnation du Dieu Sauveur, la croix du Seigneur révélation de son amour ; le sacrifice du Christ signe de son amour pour les pécheurs et la réponse de l'homme à la divine charité. Un dernier chapitre enfin prépare l'analyse de l'hymne de saint Paul et développe sa doctrine de la charité : Paul, apôtre de la charité ; l'amour rédempteur de Dieu pour les hommes ; l'amour envers Dieu d'après saint Paul et enfin la charité envers le prochain.

D. P. D.

Fr. Wright Beare. — The First Epistle of Peter. Oxford, Blackwell, 1947 ; in-8, X-184 p., 15/-.

Après une introduction comprenant les cinquante premières pages, l'A. donne par section le texte grec et la traduction anglaise de la première épître de S. Pierre ; ensuite un commentaire cursif pour en expliquer la doctrine. L'A. rejette l'opinion que la lettre aurait S. Pierre pour auteur, elle date de l'époque post-apostolique. La doctrine qu'elle renferme est celle du baptême, de la régénération intérieure et de la conduite dans la vie nouvelle, qui doit en résulter pour le chrétien.

D. T. B.

Dom H. Duesberg. — Le Psautier des Malades. Éditions de Maredsous, 1952 ; in-8, XIII-238 p., 78 fr.

Après avoir expliqué ce qu'on entend par un psaume-complainte, un psaume de confiance et un cantique d'action de grâces, l'A. résume la doctrine de l'A. T. sur les épreuves et misères humaines, qui sont destinées à nous rapprocher de Dieu. Après cette introduction, suit la traduction et un court commentaire d'une quarantaine de psaumes d'un des types indiqués plus haut. Nul n'ignore que dom Duesberg est passé maître dans

l'expression française d'un texte biblique et dans l'exposé de sa doctrine profonde et salutaire. Ce livre deviendra donc le « livre de chevet » de maint malade et d'âmes éprouvées. D. T. B.

J. Seynaeve, W. F. — Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture. Louvain, Publications Universitaires, 1953 ; in-8, XXVIII-408-161 p.

Cet ouvrage est une thèse pour l'obtention du grade de Maître en Théologie de l'Université de Louvain. La question fondamentale est celle de l'inspiration chez Newman ; elle est examinée en se référant anx ouvrages anglicans et catholiques publiés par Newman. Ensuite dans un appendice, formant comme une section à part, où sont publiés des inédits de la période catholique, la même question est examinée pour autant que dans ces notes ébauchées la pensée du Cardinal ait pris une forme définitive. Connaissant à fond l'Écriture, les Pères et les théologiens de son temps, Newman s'efforce de déterminer exactement l'importance et la valeur de la Parole divine pour fixer la vérité révélée. Il n'est pas possible de résumer ici la masse de renseignements que contient ce volume sur les vnes profondes de Newman. Indiquons seulement les deux domaines où il montre le plus d'originalité : l'inspiration et l'herméneutique. Avant sa conversion, quoique prévoyant les attaques du libéralisme contre l'inspiration, N. n'a pas pris position dans cette question ; mais dans les années catholiques 1861-1863, au contraire, ce problème retient toute son attention et il précise jusqu'où s'étend l'inspiration plénière. De cette doctrine dépend alors son herméneutique, qu'il maniait déjà magistralement dans ses sermons paroissiaux anglicans. L'étude des théologiens anglicans l'avait mis en possession du principe de l'unité foncière de la Bible ; d'où il tirait deux conséquences importantes : le caractère foncièrement religieux de la Bible dans toutes ses parties et le caractère sacramentel ou sacramental de la Bible (le texte est instrument de sanctification ; complète harmonie et analogie entre les deux Testaments). Grâce à ces principes, Newman aurait pu arriver il y a cent ans aux notions que nous avons aujourd'hui sur le sens littéral, obvie et plénier de la Bible. Il a tenté d'élucider cette théorie ; nous en avons des canevas dans les inédits, mais il n'en reste aucun exposé systématique. On ne peut que féliciter l'auteur d'un travail aussi scientifique, dont la lecture est facilitée par une analyse lente et graduelle, qui permet de suivre dans ses moindres développements la pensée du grand Cardinal.

D. T. B.

Robert Devreesse. — Essai sur Théodore de Mopsueste. (« Studi e Testi », 141). Vatican, Bibliot. Apostol., 1948 ; in-8, VIII-440 p.

Théodore de Mopsueste. — Les Homélies catéchétiques. Reprod. phototyp. du ms. de Mingana, syr. 561. Trad., introd., index par R. Tonneau O. P. et R. Devreesse. (Même coll. 145). Ibid., 1949 ; XL-624 p.

On sait que Théodore de Mopsueste tout antiochien et tout grec qu'il fût, a été le grand docteur de l'Église nestorienne, qui a vu dans sa doctrine l'appui le plus solide de sa christologie. L'importance que peut revêtir une essai de réhabilitation de cet écrivain et la nouveauté de la discussion

critique exposée ici expliquent assez l'accueil fait à l'*Essai* par les savants, tant du point de vue de la thèse que sur la méthode employée. Mort en paix avec l'Église, et désolidarisé des fraudes opérées sur son texte, il reste que cet exégète, même dans la teneur orthodoxe des fragments *In Joann.* de l'appendice et des homélies catéchétiques, prêtait le flanc à un développement hérétique. Une polémique malveillante eut tôt fait de le remarquer.

L'appendice de l'*Essai* et les *Homélies* ressortissent à la critique d'édition. Comme le *Commentaire sur les Psaumes* (même coll. 93, 1939), les fragm. grecs sur S. Jean proviennent de chaînes, dont aucune garantie d'authenticité n'est assurée (P. G. 66), si l'on ne possède pas de fil conducteur indépendant. Une version syriaque remplit ici cet office (publiée par I. Vosté O. P., Louvain 1940). Dans l'état actuel de la documentation, ce travail est définitif. Les textes sont livrés sans traduction.

Les *Homélies* sont éditées en phototypies du ms. syriaque avec traduction française en regard. L'introduction, par Mgr D., décrit l'idéologie de l'ouvrage et son utilisation ultérieure. L'édition est dépourvue d'introduction critique. Les XVI *homélies catéchétiques* commentent le *Credo* (hom. I à X), le *Pater* (hom. XI), les cérémonies du baptême (hom. XII-XIV) et de la messe (hom. XV-XVI). Une observation faite par l'A. à propos du commentaire sur le IVe évangile s'appliquerait ici davantage, à savoir que des indices révéleraient une réédition. En effet le syriaque actuel a subi des remaniements évidents. Le grec est perdu. La traduction s'est efforcée d'arrondir les angles et d'interpréter la doctrine dans le sens le plus orthodoxe possible. La liturgie supposée par les Homélies a déjà attiré l'attention ; on est surpris de trouver en 380 un tel développement symbolique chez des tenants de cette école ; plusieurs explications de la messe sont reprises ou ébauchées. La référence au substrat grec montre que le texte a traversé le prisme d'une théologie élaborée, les positions de Théodore sont certainement outrepassées. Malgré tout, en réaction contre les hérésies trinitaires de tendance modaliste, Théodore, par les images dont il se sert et les commentaires qu'il donne, a de la peine à concevoir une unité intime dans la personne du Christ et une unité organique dans le corps de l'Église, laquelle est considérée de préférence dans son orientation eschatologique. Contrairement à ce que l'on a pensé, d'après ces homélies la teneur du symbole de Mopsueste devrait porter seulement les mots « une Église catholique », tandis que la profession baptismale était plus descriptive : « je crois et suis baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, en une seule Église catholique sainte ». Les quelques notations ci-dessus suffisent à recommander la circonspection à apporter à l'examen de problèmes aussi complexes, et à montrer combien la documentation livrée par l'A., commentée par les observations de son érudition, sont d'un appoint précieux au débat. D. M. F.

Dom Benedict Steuart. — The Development of Christian Worship. An Outline of Liturgical History. Londres, Longmans, 1953 ; in-8, XXVI-290 p., 30/-.

A. Allan McArthur. — The Evolution of the Christian Year. Londres, SCM, 1953 ; in-8, 192 p., 15/-.

L'A. a voulu mettre à la disposition de ceux qui ne peuvent pas avoir recours aux ouvrages de base, un résumé succinct et clair de l'état des études liturgiques modernes. Utilisant avant tout les écrits anglais et français, et suivant fidèlement le regretté dom Dix, dom Benedict divise son livre en deux parties : *Sacrifice : la sainte Eucharistie ; Prière : l'Office divin*. L'exposé s'efforce de faciliter au maximum la compréhension des hypothèses et faits présentés : les textes latins sont traduits et les étymologies des termes techniques expliquées. Parfois, nous semble-t-il, l'A. a suivi trop docilement quelques spéculations aventureuses de Dix ou d'autres. Signalons que, tout comme chez Dix, les passages consacrés au rite byzantin sont sujets à caution, et que, p. ex., la section p. 209 sur l'office de minuit et les grandes vêpres porte à faux sur toute la ligne Il est des choses dont on ne peut pas parler sans en avoir eu l'expérience ! En général cependant le livre est utile comme introduction à la liturgie et édifiant par la piété sans affectation qui transparaît à chaque page

Tout autre est l'important livre du Dr. McA. L'A., ministre de l'Église (presbytérienne) d'Écosse — aussi évite-t-il soigneusement le mot « catholique », recourant à toutes sortes de périphrases pour ce faire — souhaite que sa communion rétablisse l'Année liturgique dans une forme authentique, où les grandes lignes ne soient pas estompées par des superfétations médiévales ou autres. Applaudissons non seulement à ce désir, mais aussi aux pénétrantes études par lesquelles l'A. appuie sa position. Il fait ressortir dans une 1re partie le caractère unique du jour du Seigneur, le dimanche. Les parties suivantes traitent des articulations majeures du cycle annuel : Noël et Épiphanie (étude qui nous semble importante ; l'A. prend comme point de départ sûr l'évolution homogène de la région Constantinople—Asie Mineure—Antioche) ; Vendredi-Saint et Pâques ; Ascension et Pentecôte. Le livre est admirablement imprimé, et la présentation d'une matière passablement compliquée est d'une limpidité dont le lecteur saura gré à l'A. Ce travail fera dorénavant autorité sur les questions touchées. D. G. B.

P. Dr. Heribert Jone, O. F. M. Cap. — Gesetzbuch der lateinischen Kirche. Erklärung der Kanones. 3 tomes. Paderborn, Schöningh, 2e éd. 1950-53 ; in-8, 708, 708 et 752 p., 29, 40 29,40 ; et 31,40 DM.

Essentiellement, le travail du R. P. J. n'est autre chose que le commentaire classique du Code, canon par canon, paragraphe par paragraphe, même phrase par phrase, à cette exception près que tout ici jusqu'au texte même des canons est en allemand. C'est donc un ouvrage à but pratique, nullement destiné aux spécialistes. Cela étant, l'usager qui cherche la solution à un problème donné, risque de s'irriter en se voyant renvoyé sans plus aux moralistes (sacrements, baptême). Les notions dogmatiques alléguées à l'occasion nous ont semblé plus que sommaires, p. ex., can. 737, § 1, sur le sort des enfants morts sans baptême, can. 782 § 2, in fine, où l'A. enseigne que chez les prêtres autorisés à confirmer, un *acte de juridiction* rendrait possible le développement d'un *pouvoir d'ordre* en soi incomplet. D'autre part la doctrine proprement canonique est solide. Les nombreuses questions du droit interrituel sont traitées avec compétence, sauf que, ici et là, on retrouve des notions tout à fait désuètes sur

la distinction entre ceux qui emploient le pain azyme et ceux qui font usage de levain. Des documents récents, tels que la Const. apostolique *Sponsa Christi* ou l'instruction sur les confessions des voyageurs en avion n'ont pas pu être pris en considération. D. G. B.

Suso Mayer, O. S. B. — Neueste Kirchenrechts-Sammlung. 1. Band 1917-1929. Fribourg-en-Br., Herder, 1953 ; in-8, 566 p., 36 DM.

Ce premier volume contient en traduction allemande tous les textes parus de 1917 à 1929 susceptibles de modifier, interpréter ou éclairer le Code. La même chose avait déjà été faite en latin et en français.

D. G. B.

Dr. Rajko Nahtigal. — Euchologium sinaiticum. Ljubljana, Akademjia znanosti in umetnosti v Lj. 2 vol. in-8 ; XXVI-110 pl. + LXXII 426 p.

La première édition de l'Euchologe slave du Sinaï par L. Geitler (Zagreb, 1882) a été presque inutilisable, tant elle est farcie de fautes de transcription. La nécessité d'une nouvelle édition, fondée sur une transcription consciencieuse de l'original devint évidente. Cependant, lorsque le regretté J. Frček entreprit une réédition de ce texte important (parue dans la *Patrologia orientalis*, vol. XXIV, fasc. 5 et XXV, fasc. 3, 1933 et 1939) il n'a pas réussi à obtenir des photographies du manuscrit. Aussi son édition n'a-t-elle pu être basée que sur la même édition fautive de Geitler. Le mérite de Frček a été d'avoir trouvé des originaux grecs pour nombre de pièces, ce qui lui a permis de corriger en maint endroit le texte slave. Mais c'est seulement avec la présente édition de R. Nahtigal que nous pouvons désormais marcher sur un terrain absolument sûr. En effet, le premier volume apporte la reproduction photographique du manuscrit tout entier, ce qui exclut toute possibilité d'erreur. Le deuxième comprend une transcription en caractères cyrilliques, un commentaire (en notes) extrêmement abondant et instructif, ainsi qu'un glossaire. Il faut savoir à l'A. le plus grand gré de nous avoir doté de cette édition définitive.

B. U.

Ὡρολόγιον τὸ Μέγα. — Athènes, Apostoliki Diakonia, 1952 ; in-8, 660 p.
Ἀκολουθία τῆς ἁγίας Σκέπης τῆς... Θεοτόκου καὶ Ἀειπαρθένου Μαρίας. Ibid., in-8, 38 p.

Voici le premier livre liturgique de l'Église de Grèce entièrement fait, imprimé et relié par l'*Apostoliki Diakonia*. Avec les membres de cet organisme si actif, nous remercions le Seigneur de cette parfaite réussite. Outre le texte des heures canoniales, ce volume contient les neuf odes scripturaires, nombre de canons poétiques, un choix de canons disciplinaires et des tables pascales très complètes. Qu'on ne nous en veuille pas de quelques remarques fraternelles que nous osons nous permettre ; elles n'ont comme but que le sincère désir de contribuer à l'amélioration des éditions futures. Ainsi, à la p. 57 faut-il lire *Εὐλογητάρια Νεκρώσιμα*. Ensuite, les publications de l'Ap. Diakonia (*Ὁ Ἐφημέριος*) relèvent souvent des *ἄτοπα* dans les fonctions ecclésiastiques. Une raison pour cet état de choses

ne se trouverait-elle pas dans l'insuffisance des rubriques (p. ex., p. 104), ensuite dans les textes abrégés (p. ex., les *Στίχοι* p. 93) et les directives du genre : *καὶ γίνεται 'Απόλυσις* ? Il est triste de constater qne la tradition de l''*Απόλυσις* semble s'être complètement perdue en Grèce : on ne connaît plus du tout la petite, et la grande n'est jamais bien faite avec le dialogue au début. Signalons également l'affreux abus qui veut que le prêtre et le diacre concluent l'Orthros à voix basse pendant le chant de la Grande Doxologie et de l'apolytikion qui la suit. Si cet usage est canonisé par le *'Ιερατικόν*, la présente édition du *'Ωρολόγιον* l'ignore toujours. On pourrait allonger cette liste, mais nous sommes parfaitement convaincu que les meilleurs esprits parmi le clergé orthodoxe grec en savent bien plus long que nous. Qu'ils sachent seulement que leurs efforts pour améliorer la pratique liturgique de leur Église seront suivis avec attention et sympathie par ceux *τῆς Δύσεως*.

En 1952 le Saint-Synode de l'Église de Grèce décréta que la fête nationale du « *"Οχι* » au 28 octobre serait célébrée comme fête de la Protection de la Mère de Dieu, et transféra à ce jour la célébration du même mystère attachée dans l'Église russe au 1er octobre. Voici l'office propre composé à cette intention avec beaucoup de talent et une haute inspiration nationale et religieuse par le moine athonite Gerasimos Mikroyiannanitis.

D. G. B.

G. Humeau. — Les plus belles Homélies de saint Augustin sur les psaumes. Paris, Beauchesne, 1947 ; in-12, XXX-586 p.

L'A. nous avait donné, il y a une vingtaine d'années, trois volumes intitulés *Les plus beaux sermons de saint Augustin* (Cfr *Irénikon*, 1933, p. 223-224). Ce nouveau recueil veut faire suite à celui-là, et a fait un choix dans l'œuvre longue et souvent prolixe que sont les *Enarrationes*. Les 32 homélies rassemblées ici représentent dans la vie du saint la place que le psautier lui-même tient dans la Bible : résumer les Écritures, et apporter son message propre de doctrine et de lyrisme. — Cet ouvrage vient enrichir le trésor de littérature patristique en langue française qui s'est beaucoup augmenté au cours de ces dernières années. Les 3 vol. de « Sermons » parus en 1932 sont totalement épuisés depuis plusieurs années : preuve de l'intérêt qu'on porte à ces publications.

D. M. F.

Joseph Huby, S. J. — Mystiques paulinienne et johannique. (Coll. Les grands mystiques). Bruges, Desclée de Brouwer ; in-8, 306 p.

Une collection de synthèse des grands spirituels chrétiens se devait de réserver un volume important aux auteurs sacrés dont la doctrine anime tous les âges de l'Église. La sûreté d'appréciation et la sobriété de l'exposé recommandent l'ouvrage auprès de notre public chrétien cultivé, altéré de doctrine essentielle. Tout en décrivant successivement la pensée de S. Jean et de S. Paul, l'A. prend soin de marquer la correspondance des notions chez les deux apôtres. Mieux qu'une simple annexe justificative, l'exposé est suivi d'un recueil de textes de base, parfois

assez étendus, qui éclairés par lui, fournissent une matière permanente de réflexion. D. M. F.

Heinrich Vogel. — Christologie. I. Munich, Kaiser, 1949 ; in-8, 477 p.
— **Gott in Christo.** Berlin, Lettner, 1951 ; in-8, VII-XXXI-1071 p.

La *Christologie* de H. Vogel devra encore être complétée dans un second volume. Il exposera en particulier l'économie salvatrice, en concentrant l'attention sur la divinité du Verbe fait Chair, tandis que le présent t. I médite surtont sur le thème de l'Incarnation. L'A. rappelle le souci exégétique de l'ancienne Église en matière christologique et parle de la nécessité d'écouter non sans critique mais respectueusement la voix des Pères. A ce propos il croit pouvoir constater une lacune chez les théologiens luthériens modernes. Ces pages bénéficient certainement d'une attitude attentive de l'A. devant la tradition, mais elles n'en sont pas moins marquées du style de la théologie protestante contemporaine. La pensée théologique de l'A. n'est pas non plus toujours très classique, surtout quand il est question du « paradoxe de la justification de l'impie » dans son rapport avec le paradoxe de l'Incarnation (cf. p. 205) ; les anciens n'en auraient pas compris grand'chose. Le paradoxe auquel nous pensons pour le moment est celui-ci : plus les auteurs protestants insistent sur la nécessité de n'écouter que la *nuda vox evangelii* et plus leur théologie devient compliquée. La seconde partie du second chapitre (*Le Médiateur*, p. 219-476), sur l'humanité du Fils de Dieu, nous a le plus intéressé. D'ailleurs tout ce volume, en une forme plus condensée, est repris dans l'ouvrage *Gott in Christo* (p. 601-674) où sont traités les principaux problèmes fondamentaux de la dogmatique et où on peut déjà trouver ce que sera la suite de la *Christologie* (p. 674-804). C'est surtout le chapitre VIII, sur l'œuvre du Saint-Esprit et sur l'Église, qui, dans ce dernier gros volume, a attiré notre attention. De nouveau il est ici question de « paradoxie » que, dans le catholicisme, on n'aurait pas comprise en faisant une identification mystique entre le Corps-Église et le Sauveur (p. 818). Il suffirait de lire un document officiel comme *Mystici Corporis* pour savoir ce qui en est. Les difficultés en mariologie chez l'A. proviennent uniquement de ce qu'il ne distingue pas entre *esse in corpore peccati* (avec toute la responsabilité que cela implique) et *esse peccatrix*, et ainsi lui échappe aussi le sens du mystère de l'Église en tant qu'Épouse du Christ (p. 823 ss). Erroné est ce qu'il dit à la page 884 *supra* ; car le baptême et le mariage ne sont pas dépendants du sacrement de l'Ordre selon la théologie catholiqne. L'œuvre de Vogel constitue indubitablement un grand effort de réflexion théologique. Il faut regretter cependant que tant de subtilité de pensée soit si souvent accompagnée, ici comme ailleurs, de tant d'insensibilité pour certaines valeurs chrétiennes que nous croyons essentielles.

D. T. S.

R. Bultmann. — Theologie des Neuen Testaments. (« Neue Theologische Grundrisse »). Tubingue, Mohr (Siebeck), 1re livraison 1948 ; 2e 1951 ; 3e 1953 ; in-8, XII-608 p., br. 23,50 DM.

R. Bultmann. — Glaube und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, tome II. Ibid., 1952 ; in-8, VIII-293 p., br. 13,20 DM.

Für und wider die Theologie Bultmanns. — Denkschrift der Ev. theol. Fak. der Universität Tübingen (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 198/199). Ibid., 3e éd. 1952 ; in-8, 45 p., 3,80 DM.

K. Barth. — Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen. (Theol. Stud. no 34). Zollikon-Zurich, Evang. Verlag, 2e éd. 1953 ; in-8, 56 p., 3,75 Fr. S.

La *Théologie du N. T.* est, de toute l'œuvre de R. Bultmann, la plus importante. Elle nous permet de mieux pénétrer les idées fondamentales de sa pensée si difficilement saisissable. B. vent retrouver la teneur authentique du message chrétien, le triomphe du scandale de la croix par la croyance à la résurrection. Ce sont Paul et Jean qui l'ont le mieux exprimée. C'est la foi seule qui importe ; c'est en elle que le salut se réalise *(Heilsgeschehen)* ; les faits historiques ne jouent aucun rôle, et, si on leur attribuait quelqu'importance, l'acte de foi même serait détruit. Sans doute Paul et Jean expriment-ils l'événement du salut de diverses manières en se servant des catégories de la pensée antique juive et hellénistique. Ces préliminaires et motifs, B. les analyse dans un chapitre d'introduction : Jésus ne se croyait pas le Messie, mais par son annonce de la venue du Royaume eschatologique, il força l'homme à opter pour ou contre Dieu ; la communauté primitive lui a donné le titre de Messie dans sa foi en la résurrection qui est l'expression mythique du sens attribué à la mort de Jésus ; les communautés hellénistiques développent cette croyance initiale et font de Jésus un objet de culte. Dans les « motifs gnostiques », B. comprend toute la cosmologie antique, enveloppe qu'il faut percer pour retrouver le noyau (démythologisation). Mais ce qui importe pour Paul, c'est la vie dans la foi qui est cette confiance sans cesse renouvelée dans la Parole qui exige une décision continuelle et active (foi comme *action* et non comme *œuvre*). Cette prise de position continuelle du croyant se traduit chez Paul par l'idée de la liberté. Chez Jean, B. croit voir posé le principe même de la démythologisation ; l'homme Jésus (σὰρξ ἐγένετο), dans sa vie et dans son œuvre, *est* la Parole de Dieu révélée aux hommes ; mais Jésus ne révèle rien d'autre que le fait qu'il est le Révélateur. Ainsi, Jean ne veut donner que le fait de la Révélation et non le contenu : Jésus est, en tant qu'homme, la Parole de vie et de vérité qui exige la foi sans légitimisation. Ici encore la foi est au centre. Dans une troisième partie, l'A. donne le développement du kérygme dans l'Église ancienne. Et B. de constater que dans la mesure où l'on s'éloigne de l'idée paulinienne et johannique de l'événement du salut, dans cette mesure on assiste à une perte du dynamisme du message initial. L'élément statique apparaît dans le caractère institutionnel et ecclésiastique que prend la communauté eschatologique, dans l'apparition de la Tradition, la fixation du Canon, et la nécessité de faits historiques comme appui de la foi, la dogmatisation, le légalisme réduisant le rôle du Christ à l'efficacité dans les sacrements, l'idéal du « perfectionisme » et de la sainteté comme qualité personnelle (les œuvres). Autant de conséquences de l'affaiblissement du message : la présence du Christ dans la Parole.

Ne dirait-on pas que l'œuvre de B. est, comme celle de Barth, une tentative de donner à la Réforme une nouvelle vigueur ? En effet, chez lui

tout est centré autour de la théologie de la Parole, à tel point que le christianisme n'est rien et ne peut être rien d'autre que la rencontre de la Parole, ce message de Dieu annonçant le jugement, qui oblige l'homme à prendre continuellement position. C'est incontestablement une vérité profonde de notre foi chrétienne qu'il importe d'affirmer en tout temps, devant le danger toujours présent de ne voir la Révélation que comme un objet, une chose. Mais ne peut-on sauvegarder l'absolu du message et la pureté de la foi qu'en affirmant que ce message n'a d'autre contenu que de produire un face à face direct de l'homme avec Dieu au détriment de l'idée de communauté, de corps, d'histoire, de peuple de Dieu ? Dans l'œuvre de B., nous apparaît l'aboutissement même de la Réforme. En poussant à toutes ses conséquences la prédication de la *sola fides*, B. en arrive à la dépouiller de tout ce qu'elle avait apporté à Luther : l'union réelle à un Christ qui est réellement ressuscité dans sa chair. C'est la désincarnation même de la *sola fides*.

On sait que la théologie de B. a suscité une crise qui a amené une prise de position de la part de certains milieux dirigeants de l'Église luthérienne d'Allemagne. Dans un mémoire adressé le 11.3.52 au *Landeskirchentag* du Wurtemberg, la faculté de théologie de Tubingue a voulu prévenir une intervention trop hâtive de la part des chefs des Églises, estimant que B. n'est qu'un symptôme plus marquant de la tentative existante dans le protestantisme depuis deux siècles de traduire le message chrétien dans le mode de pensée moderne. Sans doute, pensent-ils, il y a chez B. le danger d'un « spiritualisation et subjectivisation extrême du kérygme » (p. 25) c. à. d. une réduction de l'Évangile, mais c'est justement le propre de la Réforme de proclamer le message chrétien réduit à son *punctum mathematicum* de l'existence devant Dieu (p. 26) ; c'est pourquoi les Églises de la Réforme doivent laisser parler B. On comprend ainsi que la démythologisation provient chez B., non pas tellement du désir de rendre plausible l'Évangile aux hommes modernes, mais plutôt du désir de ne pas confondre la Parole de Dieu avec les pensées humaines, de trouver le *punctum mathematicum* qui révèle que « la foi ne se base pas sur des mots, ni même sur des phrases bibliques, mais sur la *nuda vox Dei* » (p. 28).

N'est-ce pas le même but que poursuit K. Barth : aller jusqu'à la *nuda vox Dei*, dépasser la lettre pour toucher l'Esprit ? On comprend dès lors l'intérêt de la voix de Barth dans le débat bultmannien. Ce but commun, Barth le concède à Bultmann, mais il lui semble que le souci premier de Bultmann est la « traduction » d'un message divin qui lui est connu par ailleurs et qu'il « possède en toute tranquillité », alors que pour Barth le souci premier est de connaître ce que dit l'Écriture. Ce « connaître » serait confondu chez Bultmann avec le « traduire ». Barth comprend chez Bultmann le rôle de la phrase de Mélanchton : *hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere*. Mais cela se « traduit-il » par le fait que l'œuvre du salut ne puisse être vue et comprise que dans le miroir de l'existence chrétienne ? que la sotériologie doive précéder la christologie ? Pour Barth l'œuvre de Jésus-Christ est une réalité historique, et, en tant que telle, est la substance, le contenu, le principe de la prédication chrétienne. Et là foi est l'assentiment à cette réalité qui s'est produite sans le croyant et en dehors de lui. Barth se demande en vertu de quel critère Bultmann érige la démythologisation en principe d'herméneutique. Est-

ce en vertu d'une intuition initiale du sens du message néotestamentaire pour l'existence humaine ? Et Barth d'objecter qu'une telle intuition ne peut acquérir une valeur normative, car comment employer un critère humain là où il s'agit de la Parole de Dieu qui est essentiellement opposée à la capacité cognitive de l'homme, et dont la réponse est l'humble acceptation dans la foi ?

L'opposition entre les deux théologiens est-elle si réelle ? C'est la question que nous nous sommes posée constamment en réfléchissant à ces problèmes. N'y a-t-il pas chez l'un et l'autre une dévalorisation de la valeur objective du texte biblique ? Car pour Barth aussi le texte n'est finalement qu'un cadre aux interventions directes de la Parole de Dieu dans la vie du chrétien. Là où Bultmann parle de « traduction du mythe » en langue moderne, Barth confie ce travail au Saint-Esprit en lui laissant la liberté de choisir son langage. En tout cas on ne voit pas pourquoi, étant données les prémices de sa méthode, Barth s'arrête encore à certains faits historiques de la Bible, ni en général pourquoi le protestantisme avec son principe de la *sola fides* s'y arrête. Les professeurs de Tubingue n'auraient-ils pas raison de considérer l'effort de Bultmann dans la ligne même de la Réforme ? On comprend dès lors l'inquiétude qui naît dans certains milieux protestants contemporains (voir « Notes et Documents », p. 93 sv.).

D. N. EGENDER.

Petite Philocalie de la Prière du Cœur (traduite et présentée par **J. Gouillard**). Paris, Éditions des Cahiers du Sud, 1953 ; in-12, 337 p., 750 fr. fr.

La Philocalie ou recueil d'extraits des Pères ascétiques grecs, s'échelonnant du IIIe au XVe siècle et concernant ce qu'ils appellent « la prière du cœur » ou « la prière pure », ou encore « la prière de Jésus » existe en trois versions (grecque, slavonne et russe) différentes les unes des autres. Le présent volume contient un choix de textes de la version grecque. Le choix des textes et les notices sur les auteurs est fait de façon à mettre en lumière comment est née et s'est développée cette méthode de contemplation propre à l'Orient, et à montrer comment à une époque plus récente, cette méthode a été rattachée à une pratique respiratoire inconnue aux premiers auteurs. Ces superfétations mises à part, la doctrine fondamentale de la *Philocalie* se présente comme une analyse détaillée de l'exercice de la contemplation pratiquée en Orient et principalement à l'Athos.

D. T. B.

I. Brianchaninov. — On the Prayer of Jesus. Londres, Watkins, 1952 ; in-12, XIV-106 p., 12/6.

L'Évêque orthodoxe russe Ignace Brjančaninov a eu une profonde influence sur la piété russe au XIXe s. Il composa un opuscule pour initier les fidèles à la prière de Jésus. Cet opuscule est traduit ici en anglais. L'exposé passe sous silence la pratique respiratoire de cette prière.

D. T. B.

Karl Rose. — Predigt der Russischen Orthodoxen Kirche. Wesen, Gestalt, Geschichte. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1952 ; in-8, 231 p.

Cette étude d'un théologien luthérien sur la prédication dans l'Église orthodoxe russe a été faite pour servir la cause d'une meilleure entente entre les chrétiens de deux traditions bien distinctes. Un premier chapitre dégage les notes spécifiques de la prédication russe en exquissant surtout son cadre et climat liturgiques. Suit un exposé de l'histoire de la prédication russe selon différentes époques. Dans la seconde partie de l'ouvrage, sont reproduits des spécimens de sermons, depuis une homélie de saint Jean Chrysostome jusqu'à seize sermons du métropolite Nicolas de Kruticy et Kolomna, (considéré en URSS comme un nouveau Chrysostome). Cet opuscule est certainement utile et instructif. D. T. S.

H. S. Alivisatos. — *Οἱ ἱεροὶ κανόνες, καὶ οἱ ἐκκλησιαστικοὶ νόμοι.* (*Βιβλ. Ἀπ. Διακονίας*, 19). Athènes, Ap. Diakonia, 2e éd. 1949 ; in-12, 750 p.
A. P. Christopoulos. — *Ἑλληνικὸν ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον. Τ. Α'. Γενικὸν Μέρος.* Athènes, Tzakas et Delagrammatikas, 1952 ; in-8, 114 p.

M. A. divise son ouvrage en quatre sections : 1) Canons des conciles œcuméniques ; 2) Canons des synodes locaux ; 3) Canons des saints Pères ; 4) Législation ecclésiastique moderne, c.-à-d. de l'État hellène. La disposition des matières est extrêmement simple : le texte du canon est donné sans commentaire mais avec des renvois aux canons de contenu semblable. En attendant que l'Église orthodoxe puisse codifier son droit — travail auquel M. A. s'acharne depuis de nombreuses années, mais, semble-t-il, tont seul —, le présent recueil est tout ce qu'on a. La 4e partie n'intéresse que les membres de l'Église de Grèce, mais les trois autres seront utiles pour bien d'autres étudiants.

Alors que le livre précédent nous donne des sources, celui du Dr. Chr. est proprement un cours de droit. Dans cette première partie (deux autres devront la suivre) il traite : 1) de l'Église et du droit ecclésiastique ; 2) des Relations de l'Église avec l'État et des sources du droit eccl. ; 3) de l'Interprétation et l'application du droit eccl. Avec grande érudition et une bibliographie très complète, l'A. développe son enseignement dans un style que l'étranger lit difficilement. Les phrases à l'allemande avec de nombreuses « inclusions » ne facilitent pas l'étude d'une matière déjà ardue. L'A. donne une place considérable au droit canonique des autres confessions, notamment de l'Église catholique. L'étude de ce livre important est à recommander aux unionistes dont les informations canoniques sont souvent un peu maigres. D. G. B.

Divo Barsotti. — **Cristianesimo russo.** Florence, Libr. Ed. Fiorentina, 1948 ; in-8, IV-190 p.

Les représentants du christianisme russe sont pour l'A. d'abord S. Serge de Radonež, ensuite S. Séraphim de Sarov, Théophane le Reclus, Jean de Cronstadt, Chomjakov, Leontjev, et V. Solovjev. Ces représentants sont ceux qui se rapprochent le plus du catholicisme et en ont peut-être subi l'influence, mais sont-ils ceux qui ont gardé les caractéristiques russes ? Nous ne voyons pas non plus ce que peut signifier une phrase aussi vague que celle-ci : « Le christianisme oriental ne s'identifie pas avec l'Église Orthodoxe, mais le catholicisme s'identifie avec l'Église catholique ». D. T. B.

Wladimir Solowjew. — Gesamtausgabe der Werke. Tome VII (trad. all. de W. Szylkarski, N. Losskij, etc.). Fribourg-en-B., Erich Wewel, 1953 ; in-8, 448 p. 20 DM.

Les Œuvres complètes de V. Soloviev n'existent encore qu'en russe ; c'est donc une heureuse idée d'en donner une traduction allemande rédigée par des spécialistes de la langue russe et de la philosophie. Les traducteurs ont préféré publier d'abord des ouvrages de la fin de sa vie, où la pensée de Soloviev est plus mûrie et plus précise. Voici ces ouvrages avec la date de leur première publication : *La Philosophie théorique* (1897-1899) ; *La Beauté de la Nature* (1889) ; *Le Sens de l'Art* (1890) ; *Le sens de l'Amour sexuel* (1892-1894) ; *Le Drame de la Vie de Platon* (1898). Dans ces ouvrages V. Soloviev est de plus en plus dominé par sa conception de l'Uni-totalité de l'Univers en Dieu, conception qu'il devait développer dans la synthèse philosophique, à laquelle il travailla sans relâche les dix dernières années de sa vie ; synthèse qui en une trilogie traiterait du Bien, du Vrai et du Beau. La première partie seule a été achevée, c'est l'ouvrage fondamental : *Justification du Bien*. Cette œuvre laisse entrevoir l'ampleur des deux autres parties. De la seconde partie il n'y a que les trois premiers chapitres, formant *La Philosophie théorique* du t. VII ; de la troisième partie il ne reste que des ébauches, dont deux sont publiées ici. Les traducteurs ont ajouté des introductions et des appendices contenant de courts articles de V. S. sur les mêmes sujets à diverses dates de sa carrière. La traduction est de ce fait plus complète que l'original russe. La langue de V. S. étant très influencée par les philosophes allemands, la traduction se moule facilement sur le prototype. D. T. B.

N. O. Losskij. — History of Russian Philosophy. London, Allen et Unwin, 1952 ; in-8, 446 p., 30/-.

Ce remarquable ouvrage est le fruit de l'enseignement du prof. N. Losskij au Séminaire orthodoxe de New-York et de ses longues années de recherches sur la pensée des philosophes russes. Pour l'A. la philosophie authentiquement russe et indépendante d'influences étrangères ne commence qu'au milieu du XIXe s. avec Kirěevskij et Chomjakov. Cette philosophie russe est chrétienne et basée sur la doctrine des pères de l'Église. Ses initiateurs Kirěevskij et Chomjakov en ont tracé le programme, leurs successeurs sous des dénominations diverses (slavophiles, occidentalistes, matérialistes, positivistes) ont développé certaines parties, mais la première synthèse est due à Vladimir Soloviev. Elle apparaît dans les « Leçons sur le théandrisme » et est reprise en détail et pour certaines branches dans ses ouvrages subséquents, qui s'échelonnent de 1875 à 1900. Notre A. consacre cinquante pages à l'exposé de ce système et s'efforce surtout de saisir et d'expliquer le point central de cette doctrine philosophique (car Soloviev entend rester sur le terrain purement philosophique) : « la croyance à l'unitotalité de l'univers en Dieu ». — L'A. passe en revue les autres philosophes russes de cette époque, qui sont plutôt des penseurs et se sont attachés à une idée centrale. Il les classe sous les dénominations de personnalistes, intuitivistes, scientistes, juristes, symbolistes et quelques personnalités marquantes qui ne rentrent pas dans ces catégories : Florenskij, Serge Bulgakov, Berdjaev, Ern. L'ou-

vrage se termine par un long exposé du système diamétralement opposé à celui de Soloviev, le matérialisme dialectique, qu'il distingue d'abord du matérialisme mécaniciste ; ensuite l'A. montre qu'il est aux antipodes de la pensée chrétienne et que le principal grief qu'on peut lui faire, c'est que malgré d'ingénieux efforts de dialectique, il ne rend pas compte du caractère immatériel de la connaissance humaine. Tout en reconnaissant l'indépendance de la philosophie russe, l'auteur n'oublie pas de signaler soigneusement où la philosophie allemande, surtout Hegel, a laissé son empreinte sur la pensée russe. D. T. B.

J. Bohatec. — Der Imperialismusgedanke und die Lebensphilosophie Dostojewskijs. Graz-Cologne, H. Böhlaus, 1951 ; in-8, XII-364 p. 22 D. M.

L'A., qui est professeur émérite de l'Université de Vienne, a réuni dans cet ouvrage les idées maîtresses de son enseignement sur l'impérialisme russe, d'abord en général, dans la politique intérieure et extérieure, et puis en particulier dans les œuvres de Dostoevskij, qui a été influencé par les idées de son milieu mais a réagi contre les tendances courantes en créant une philosophie de la vie qui lui est propre, et pourrait être rapprochée du romantisme de Byron. L'A. découvre chez Dostoevskij une tendance innée et, semble-t-il, pathologique à la domination individuelle. On retrouve cette tendance chez plusieurs personnages du célèbre romancier. D. T. B.

Werner Conze. — Leibniz als Historiker. (Leibniz zu seinem 300. Geburtstag, 6). Berlin, de Gruyter, 1951 ; in-8, 86 p.

L. Richter. — Leibniz und sein Russlandbild. Berlin, Berliner Akademie, 1946 ; in-8, 164 p.

Le 300e anniversaire de la naissance de Leibniz en 1946 a été à l'origine de toute une série de travaux consacrés au grand savant et qui continuent de paraître. La série à laquelle appartient la première de ces études, publiée sous la direction de E. Hochstetter, constitue un ensemble de valeur. Parmi les six fascicules parus, signalons : Leibniz comme historien, L. comme métaphysicien, Travaux mathématiques de L. à Paris, L. et Pierre le Grand, etc. Ce dernier thème a été étudié avec plus de détails dans le livre de L. Richter, qui est une synthèse des travaux de L. pour la réorganisation de la Russie. Écrit d'après les archives de Hanovre et donnant beaucoup de détails inédits sur les rapports que le grand savant a eus avec le Tsar, ce livre doit être reçu cependant avec une certaine réserve, parce que l'A. insiste un peu trop, à notre avis, sur l'importance de la question russe dans la pensée de Leibniz. P. K.

P. Ortegat, S. J. — Philosophie de la Religion. Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1948 ; 2 vol. in-8, 846 p.

L'A. précise lui-même que cette nouvelle édition, fort développée, d'un ouvrage paru en 1938 est une « synthèse critique des systèmes contemporains en fonction d'un réalisme personnaliste et communautaire ». L'objet de cette étude est donc une métaphysique critique de la religion,

qui résout d'abord les antinomies d'où proviennent en général les erreurs des synthèses philosophiques : matière et esprit ; pensée et action ; immanence et transcendance ; personne et société. Cette métaphysique montre ensuite la relation de l'intelligence et de la volonté à Dieu, qui a fixé à l'homme une destinée absolue. Cette destinée doit être atteinte par la médiation des moyens naturels : connaissance, action, personne ; et par des moyens surnaturels : Église et Révélation. — Un chapitre nouveau a été ajouté à ce volume où l'A. montre de façon succincte la genèse de la religion selon les philosophes contemporains. D. T. B.

L. W. Grensted. — The Psychology of Religion. Oxford, Un. Press, 1952 ; in-16, VI-181 p., 6/-.

Citons ici seulement la conclusion que formule l'A. au terme de son étude : « L'organisation pratique du travail religieux dans le culte et les affaires religieuses, est dans la même dépendance d'une compréhension de la psychologie religieuse, dans laquelle se trouve une industrie, une société d'une nation ou la fraternité universelle en dépendance de la psychologie du groupe de ces organisations ». D. T. B.

K. Onasch. — Koenig des Alls. Berlin, Evangelische Verlagsanstalt, 1952 ; in-8, 127 p. (contient 19 reproductions en noir et en couleur d'icones russes).

En expliquant les plus célèbres icones russes se rapportant au cycle des fêtes liturgiques byzantines, l'A. les met en relation avec les textes de l'Écriture et des offices byzantins, qui ont inspirés les artistes. La lecture de ce petit volume est ainsi une méditation sur les principaux mystères du salut. D. T. B.

HISTOIRE

Wilhelm de Vries S. J. — Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart. (Coll. « Das östliche Christentum », N. F. 12), Wurzbourg, Augustinus, 1951 ; in-8, 264 p., 12,50 DM.

Le présent ouvrage reproduit un cours professé annuellement à l'Institut Oriental de Rome. Il a pour objet la description et l'histoire hiérarchique de chacune des communautés chrétiennes orientales actuellement existantes. Attentif aux mouvements d'actualité, l'A. a pu aussi voyager dans plusieurs régions d'Orient où il a ressenti l'impression pénible de l'effritement des forces chrétiennes devant l'Islam, mais aussi admiré la persévérance des chrétiens ainsi dispersés, qui ont sauvé leur foi au sacrifice, du reste, même de leur culture traditionnelle. Si les statistiques, ébranlées par la guerre, n'ont qu'une valeur relative, la bibliographie, tenue à jour, fait aussi état des travaux inédits des universités romaines.
D. M. F.

Dom Thomas Symons. — Regularis Concordia Anglicae Nationis

Monachorum Sanctimonialiumque. Londres, Nelson, 1953 ; in-8, IX et deux fois 69 et 70-78 p., 15/-.

Dans l'Angleterre du Xe s. le mouvement général de réveil dans la vie nationale fut représenté dans l'institution monastique par trois grands saints : Dunstan, Ethelwold et Oswald. La composition de la *Concordia*, son imposition à tous les monastères et son acceptation par ces derniers fut le couronnement de cette œuvre de réforme, d'animation et de coordination. L'A. édite ici le texte de ce document capital (pnblié dans Migne, P. L. 137, 475 et seq.) sur la foi des ms. qui le contiennent en tout ou en partie, et y adjoint une excellente introduction sur les saints que nous avons nommés, les sources du document, la vie qu'il règle et les principes de l'édition. En parallèle avec le texte latin se trouve une bonne traduction anglaise. Dix siècles nous séparent de la *Regularis Concordia* promulguée vers 970 ; elle n'est éloignée de S. Benoît que de 400 ans. La vie bénédictine qn'elle réglemente est *grosso modo* celle qu'on trouve partout au Xe s., c.-à-d. un office « regularis » non diminué ni écourté par l'introduction dans le chœur de bréviaires de voyage, plus les offices de tous les Saints et des Défunts (non *de Beata*), plus encore la fameuse *Trina oratio*, les pss. graduels et un grand nombre d'autres pss. et prières, deux messes chantées chaque jour, des processions, etc., etc. Tout moine qui s'intéresse à son histoire de famille lira ce livre avec le plus grand intérêt, et nous ne disons rien des historiens et liturgistes qui y trouveront maint renseignement utile. A l'intention des liturgistes, notons qu'à la Vigile pascale célébrée après None il n'y a que quatre prophéties. D. G. B.

P. Athanasius G. Welykyj OSBM. — S. Josaphat, Hieromartyr, vol. I (Analecta OSBM, Series II, Sectio III). Rome, RR. PP. Basiliens, 1952 ; in-8, XXXII-306 p.

Reproduction de documents romains datant de 1623 à 1628 et se rapportant à la béatification et canonisation de S. Josaphat. Une introduction et des notes expliquent les documents publiés. D. T. B.

A. M. Landgraf. — Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik. Ratisbonne, Gregoriusverlag, 1948 ; in-8, 144 p., 6 DM.

Dans les dernières années on a étudié beaucoup la théologie du haut moyen âge, de S. Anselme de Cantorbéry à la fin du XIe s. L'A. résume les résultats acquis par ces recherches pour ses élèves du séminaire de Bamberg. Après un court aperçu historique il examine les différences méthodes d'enseignement de cette époque (monographies, sentences, commentaires de l'Écriture, questions) et parcourt pour finir les écoles les plus célèbres qui préparèrent les voies à la grande scolastique.

D. T. B.

Towards a Christian Civilization. A Draft issued by the CHRISTIAN UNION OF PROFESSIONAL MEN OF GREECE. Athènes, Éd. Damascus, 1950 ; in-8, 270 p.

Irénikon a souvent eu occasion de parler de la vitalité de la vie et de la

pensée chrétienne en Grèce. Ce livre en est un produit et un stimulant. Il sort de ce groupe d'hommes professionnels dont l'organe est la revue *Aktines*. Les éditeurs insistent sur le caractère d'ébauche de la présente publication ; de fait, il s'agit d'un vaste programme d'intégration de tous les aspects de la vie civilisée du XXe s., aspects sociaux, personnels, familiaux, techniques, professionnels, etc., dans l'ordre surnaturel voulu par Dieu et communiqué dans le Christ et son Église. Ce programme est ici présenté à la bienveillante critique des chrétiens de tous les pays pour qu'ils veuillent faire les suggestions susceptibles d'en augmenter encore la valeur. D. G. B.

Dionysios L. Varouchas. — *'Ησαΐας Παπαδόπουλος*. Athènes, Kalos Typos, 1951 ; in-16, 149 p.

Ame droite, humble et généreuse, fidèle à la parole donnée et prête à tous les sacrifices que lui demandera cette fidélité et l'obéissance, telle est la personnalité de Mgr Isaïe Papadopoulos que nous dépeint ici son successeur à Constantinople, Mgr Denys Varouchas. Né à Pyrgos dans le Péloponèse en 1852, devenu catholique à l'âge de 20 ans, ordonné prêtre à Constantinople en 1882 où il avait assisté à un essai de communauté bi-rituelle sous la direction du R. P. Hyacinthe Marankos, ensuite curé à Malgara près de Rodosto, ordinaire des Grecs-catholiques de Turquie et leur premier exarque en 1912, premier assesseur de la S. Congrégation pour l'Église orientale en 1917, assesseur honoraire de la même Congrégation et membre de la Commission pour la Russie en 1928, décédé à Rome le 18 janvier 1932, partout il a laissé le souvenir d'un saint et d'un apôtre de l'Union. Espérons qu'un jour cette courte esquisse soit suivie d'une biographie plus développée. D. I. D.

Les Bénédictines de la Rue Monsieur. Histoire et Vocation d'une Chapelle. Strasbourg, Leroux, 1950 ; in-12, 271 p., 375 Fr.

Ce recueil d'hommages des amis des Bénédictines retrace l'histoire mouvementée des moniales de saint Louis du Temple, et les anecdotes, parfois un peu poussiéreuses qu'il nous conte, font revivre tout le petit monde de lettrés, de savants et d'esthètes qui durant trois quarts de siècle a gravité autour de la rue Monsieur. D. E. L.

Sir Maurice Powicke. — The Thirteenth Century (1216-1397), (The Oxford History of England, vol. IV). Oxford, Clarendon Press, 1953 ; in-8, XIV-830 p., 30/-.

Dans cet ouvrage, l'A., tenant compte de tout le travail de critique historique accompli depuis ces cinquante dernières années, retrace l'histoire de l'Angleterre au XIIIe siècle sous les règnes d'Henry III et d'Édouard Ier. Il procède davantage par accumulation de détails d'où se dégage peu à peu les grandes lignes d'une admirable synthèse, que par un exposé hiérarchisé et systématisé d'où tout effort personnel du lecteur serait banni. Ceci donne à son travail l'aspect d'une chronique savante, mais où rien n'est affirmé sans preuve. C'est d'ailleurs là un des traits majeurs de cette

histoire d'Angleterre de vulgarisation érudite. A noter quelques admirables portraits. L'A. se conforme également à un autre caractère de cette série en ne développant presque uniquement que les aspects politiques, diplomatiques ou sociaux, sans traiter l'histoire intellectuelle, religieuse et artistiqne pour elle-même. Si l'exposé acquiert par là plus d'homogénéité, il semble cependant manquer d'une certaine dimension à laquelle d'ailleurs l'A. n'est certainement nullement insensible. D. H. M.

Decima L. Douie. — Archbishop Pecham. Oxford, Clarendon Press, 1952 ; in-8, 362 p., 42 /-.

Sir Manrice Powicke, qui s'est intéressé de près à l'élaboration de cette étude déclare dans la bibliographie de l'ouvrage recensé ci-dessus : « C'est la meilleure biographie d'un évêque anglais médiéval écrite jusqu'ici » (p. 758). On souscrira sans peine au jugement de l'illustre historien, à propos de ce travail sans doute définitif, consacré au grand réformateur de l'Église anglaise à la fin du XIIIe siècle. Choisi comme archevêque de Cantorbéry par le pape Nicolas III contre la volonté du roi Édouard Ier, Pecham s'efforça en effet de supprimer les abus du cumul des bénéfices et la non-résidence parmi les membres du haut clergé, protégé du Roi. Législation des deux conciles de Reading et Lambeth, très nombreuses visites d'évêchés dans la province méridionale, essai de réforme des monastères, direction du renouveau religieux et sacramentel, pastoral et catéchétique (l'*Ignoratio sacerdotum* du pieux évêque, manuel pour l'instruction des laïcs exercera une immense influence durant deux siècles), enfin participation active du côté augustinien aux grandes controverses entre dominicains et franciscains au lendemain de l'élaboration de la synthèse thomiste, cette activité multiforme d'un contemplatif jeté dans l'action malgré lui — ce qui explique sans doute bien des déboires de l'archevêque franciscain — est analysée ici avec finesse, érudition et, disons, même avec ferveur. D. H. M.

T. M. Parker. — The English Reformation to 1558. (The Home University Library of Modern Knowledge, 217). Londres, Oxford University Press, 1950 ; in-16, 200 p., 5 /-.

L'A., professeur d'histoire moderne à Oxford fait partie de l'aile droite de l'anglicanisme. Son ouvrage est une présentation très rapide de la réforme en Angleterre jusqu'à la mort de la reine Mary. Il ne se fait aucune illusion sur le caractère de la politique ecclésiastique d'Henry VIII (chap. IV, *Subjugation of the Church*) non plus que sur l'extrémisme protestant de la seconde partie du règne d'Édouard VI (chap. VIII, *The Protestant Revolution*). Il attribue « with the utmost charity » aux motifs les plus bas, la spoliation des monastères tout en jugeant assez sévèrement l'état de ceux-ci. Quant à la reine Mary, elle eût pu définitivement réussir à ramener l'ancien état de choses sous Henry VIII, si elle n'avait commis la faute capitale du mariage espagnol. L'A. tient à souligner le fait que le *Marian Settlement* définitif reposait en fait sur la souveraineté du Parlement. Un intéressant épilogue avec des réflexions sur le règlement « élizabéthain » termine ce remarquable petit ouvrage. D. H. M.

D. Talbot Rice. — English Art, 871-1100. (Coll. The Oxford History of English Art). Oxford, Clarendon Press, 1952 ; in-8, XXII-280 p., 96 ill.

T. S. R. Boase. — English Art, 1100-1216. (Même coll.). Ibid., 1953 ; in-8, XXIV-331 p. 96, ill.

La belle *Histoire de l'Art en Angleterre* s'enrichit de deux volumes de grande valeur. Le Professeur Talbot Rice, bien connu par ses études sur l'art byzantin, rend un réel service aux historiens par la publication de ce volume sur l'art anglo-saxon des IXe-XIIe siècles. En effet, peu d'auteurs jusqu'ici avaient réuni en une synthèse la somme de données recueillies sur cette période plutôt obscure, somme fort considérable comme en témoigne la bibliographie. L'A. ne cache pas son opinion sur les origines de cet art, et en cela il se sépare de la thèse tenue jusqu'ici ; pour lui, c'est surtout à Byzance et du côté de la Méditerranée qu'il faut chercher la source principale d'inspiration. Les Carolingiens et les Othoniens jouèrent aussi leur rôle ; celui des Nordiques doit par contre être réduit. Il ne faut pas non plus minimiser l'influence de l'Angleterre sur l'art continental, principalement sur l'art roman. Tels sont les éléments principaux de cette thèse. Dans l'établissement de sa théorie, l'A. fait œuvre réellement scientifique : peu de chose lui échappe et il ne passe légèrement sur aucune question difficile. Cette histoire prouve aussi combien fréquentes étaient le relations à travers l'Europe du moyen âge, même à travers la Russie pour aboutir au Caucase et dans les Indes. — La période qu'étudie le professeur T. S. R. Boase correspond à une époque à la fois fort importante pour l'histoire comme pour l'art en Angleterre. Partie de « cet empire, comme dit l'A., qui dominait le Nord-Ouest de l'Europe », l'Angleterre donna alors, en fait d'art, plus qu'elle ne reçut. La fin du XIe siècle fut une période d'intense activité artistique ; les deux premières pages de cette étude sont impressionnantes. L'art roman atteint alors, en Angleterre, à une perfection particulière ; mais c'est par l'imagination des peintres et des enlumineurs que s'exercera principalement son influence. L'étude de l'art, présentée comme elle l'est dans ces deux volumes, apporte une connaissance plus pénétrante de l'histoire et des hommes. Qui veut connaître l'Église en Angleterre avant le XVIe siècle doit lire ces ouvrages. Comme il se doit, les divers arts majeurs et mineurs sont traités avec soin ; le liturgiste y fera moisson de faits intéressants ; l'historien des schismes y trouvera aussi matière à réflexion. L'enluminure et la miniature sont traitées avec soin. Bref : deux beaux ouvrages, par ailleurs fort clairement illustrés par des hors-textes. D. Th. Bt.

Reinhold Trautmann. — Die Elb- und Ostseeslavischen Ortsnamen. Berlin, Akademie Verlag, 1948 ; 2 fasc. in-4, 188 et 120 p.

De l'histoire des peuples slaves qui, au moyen âge peuplaient la région de l'Elbe et le littoral sud de la mer Baltique, nous ne possédons que quelques bribes, dispersées dans les chroniques allemandes et danoises. Nous ne connaissons même que très sommairement les limites de leur colonisation. Quant à leur langue, nous ne disposons que de quelques textes très courts recueillis dans la région de Lunebourg au XVIIIe siècle, de la bouche des derniers Slaves qui parlaient déjà fort mal leur patois

en voie d'extinction, par quelques curieux qui ne comprenaient presque pas le patois qu'ils avaient la louable intention de noter. C'est dire toute l'importance qu'acquiert, dans ces conditions, l'ouvrage de R. Trautmann, consacré aux noms de lieux de ces régions. L'étude exhaustive de ces noms de lieux a permis à l'A. tout d'abord de délimiter avec une précision inégalée jusqu'à présent l'ancienne frontière entre les Slaves de l'Elbe et de la Baltique d'une part, et les Allemands, les Sorabes et les Polonais d'autre part. Ensuite la même étude nous apporte une masse appréciable d'informations sur le vocabulaire, la dérivation et la phonétique de ces Slaves. Dans l'état embryonnaire de nos connaissances, c'est un grand pas en avant que nous fait faire M. Trautmann dans ce domaine. B. U.

M. Beloff. — Soviet Policy in the Far East (1944-1951). Londres, Oxford University Press, 1953 ; in-8, VIII-278 p., 21 /-.

Il est en général difficile d'établir l'histoire des événements les plus récents ; cependant l'A. du présent ouvrage a été assez heureux pour pouvoir consulter nombre de sources diplomatiques, ministérielles, agendas et mémoires d'hommes d'État, discours et publications de spécialistes sur les problèmes internationaux afin de suivre pas à pas l'influence et l'action des Soviets dans les événements de l'Extrême-Orient. Ainsi les antécédents de la Révolution communiste en Chine, ceux de la guerre de Corée et ceux des mouvements divers dans le Sud-Est de l'Asie entrent en pleine lumière. D. T. B.

O. C. Pfeiffer. — Sibirien. Berlin, Safari, 1952 ; in-8, 250 p., 10,80 DM.

La moitié de cet ouvrage est consacrée au passé de la Sibérie : nature du sol, population, histoire de la conquête par les Russes, lente colonisation et enfin importation massive de populations de l'Ouest, qui amènent cinquante millions d'habitants dans les cinquante dernières années. L'A. montre alors l'industrialisation accélérée du pays, malgré les énormes distances à parcourir et comment les industries sont réunies en « combinats » dans des régions déterminées pour augmenter le rendement. Pour l'avenir, on ne peut que constater la richesse fabuleuse de ces territoires où des centaines de millions d'humains trouveraient à vivre, si on réalisait l'irrigation de vastes étendues, multipliait les voies de communication, augmentait la production d'énergie électrique. Les résultats des derniers plans quiquennaux laissent espérer de gigantesques développements. D. T. B.

Vicky. — Meet the Russians. Londres, Reinhardt, 1953 ; in-8, XII-60 p., 10 /6.

Recueil de croquis à la plume, faits par le dessinateur du journal anglais « News Chronicle ». « Je me suis rendu en Russie pour voir les gens du peuple ; je les ai observés au travail, dans les rues, à leurs loisirs. J'ai rempli mon carnet d'esquisses de types anciens et nouveaux ». Une courte introduction précède les dessins. D. T. B.

IRÉNIKON

LA REVUE DES MOINES DE CHEVETOGNE

QUESTIONS UNIONISTES — QUESTIONS ŒCUMÉNIQUES

TRIMESTRIELLE

Fondée en 1926 par les bénédictins d'Amay, aujourd'hui à Chevetogne (Belgique), *Irénikon* s'adresse à tout chrétien s'intéressant à la plénitude de la vie de l'Église considérée surtout sous l'angle de l'Unité. Elle s'est imposée, en trente ans, comme instrument de travail indispensable au théologien et à l'historien, par ses études d'ecclésiologie, de patristique, de spiritualité, de liturgie, par son information œcuménique internationale et interconfessionnelle, par son esprit catholique ouvert à toutes les manifestations de la vitalité chrétienne.

Par son long passé, *Irénikon* a suivi de près toute l'évolution du Mouvement œcuménique et a toujours envisagé le problème de la Réunion des Chrétiens dans toute son ampleur.

— Par ses **Études doctrinales**, *Irénikon* recherche dans les différentes confessions chrétiennes leurs apports théologiques positifs et leurs valeurs religieuses propres.

— Par ses **Enquêtes historiques**, *Irénikon* embrasse la vie religieuse de l'Occident comme de l'Orient.

Elle a compté ou compte encore parmi ses collaborateurs : Dom Lambert Beauduin (Fondateur de la revue et du monastère d'Amay), D. C. Lialine (†), le R. P. Congar, O. P., le R. P. L. Bouyer, le R. P. Daniélou, D. O. Rousseau, D. T. Strotmann, D. B. Botte, D. E. Lanne, M. l'Abbé Moeller, etc., parmi les catholiques ; Mgr l'évêque Cassien, le R. P. G. Florovsky, le R. P. C. Kern, les Prof. Zander, Evdokimov, Meyendorff, etc., parmi les Orthodoxes ; le Rev. H. Brandreth, le Rev. G. Rosendal, le Pasteur M. Thurian, etc., parmi les membres des autres confessions.

— Par ses **Chroniques** et sa **Bibliographie internationale**, *Irénikon* informe ses lecteurs de tous les problèmes d'actualité où l'Église est engagée, tout spécialement des divers mouvements qui se dessinent en vue du rapprochement des chrétiens, et groupe sous des rubriques variées les événements les plus notables concernant l'Église Catholique et les différentes confessions chré-
tiennes ...

IRÉNIKON

Tome XXVII 2e trimestre 1954

Éditorial.

La parution de ce fascicule coïncidera avec le douloureux anniversaire du schisme de 1054 (cf. plus loin, pp. 142 et 200), au sujet duquel nous publions à part un important Mémorial en deux volumes (1054-1954, L'Église et les Églises). *Elle coïncidera également avec les derniers préparatifs de la deuxième Assemblée mondiale du* Conseil *œcuménique des Églises, qui se tiendra en août à Evanston (U.S.A.).*

Faut-il dire avec quelle attention Irénikon *suivra les débats de ce congrès, dont le thème principal sera l'*Espérance chrétienne ? *Quoique, pour les raisons que tout le monde sait, aucun représentant de l'Église catholique ne participera à cette Assemblée, il est du devoir de tout chrétien que la cause de l'Unité ne laisse pas indifférent — et qui peut l'être? — de prier à l'intention de cet événement, et de lui porter intérêt. Il peut avoir une répercussion très importante pour le rapprochement des chrétiens.*

Rappelons ici comment, dans son Instruction du 20 décembre 1949 concernant la participation des catholiques aux réunions interconfessionnelles, le Saint-Office reconnaissait dans ces mouvements œcuméniques de rapprochement une inspiration de l'Esprit-Saint. Rappelons également comment, lors de la dernière conférence de ce genre tenue à Amsterdam en 1948, une lettre collective de l'épiscopat hollandais faisait savoir aux fidèles de ce pays que, malgré leur non-participation aux sessions, les évêques suivraient « *assurément les débats du Congrès avec le plus grand intérêt. Car ce Congrès, disaient-ils, émet un grand et sincère désir de cette unité voulue par le Christ de la part d'un grand nombre, qui sont prêts à l'accepter comme leur Dieu et leur Sauveur* ».

Ces paroles étaient à remettre en mémoire en cette occasion. Puissent-elles porter ici encore des fruits de paix et de sérénité.

La Théotokos, Prémices des justifiés.

I. La race des croyants

La finale du *Magnificat* proclame avec gratitude la fidélité de Dieu, qui a *pris soin* d'Israël, son serviteur, se ressouvenant de sa promesse de miséricorde « envers Abraham et sa race, pour toujours ». De même, le prêtre Zacharie, dans son cantique, bénit lui aussi le Seigneur d'avoir visité et racheté son peuple, et de s'être souvenu de son pacte saint, « selon le serment qu'Il fit à Abraham, notre père ».

Saint Paul d'autre part (*Rom.* 4) s'arrête longuement à ce qui rattache Abraham au Christ, en qui s'est accomplie l'ancienne promesse. Pour l'Apôtre, la résurrection du Christ avait déjà été présente dans la foi du patriarche ; bien plus, cette foi avait fondé en outre une relation de paternité envers tous ceux qui, comme Abraham, avaient cru : elle avait créé une postérité de croyants. La foi d'un seul a donc pu s'étendre au delà de sa propre personne ; elle a pu englober d'autres actes de foi en les engendrant en quelque sorte, l'acte de chacun demeurant néanmoins personnel en dernière analyse. Abraham, comme père de tous ceux qui croient, héritera même du cosmos (v. 13), dignité qui selon saint Paul n'appartient en toute rigueur qu'au Christ. Mais le Christ n'est-il pas fils d'Abraham ? C'est dans ce fils que l'importance du père dépasse définitivement les limites de sa vie et de celle de ses descendants selon la chair, pour acquérir une signification et une valeur universelles.

La vie du Christ, son apparition parmi les hommes, est donc un sommet dans l'histoire de la race d'Abraham. Pour y arriver, il a fallu qu'à côté d'Ismaël il y eût encore Isaac, comme il y aurait Jacob à côté d'Esaü. Seuls les enfants de la promesse sont regardés comme la postérité d'Abraham (*Rom.* 9, 8). L'épître aux Romains montre comment, par l'économie du salut, chaque

homme est justifié en particulier, mais tout en étant par là placé dans un vaste plan historique à connexions étroites. Bibliquement, la justification ne peut se concevoir d'une manière individualiste. La foi qui fut imputée à justice à Abraham, a déterminé une histoire nouvelle, qui a culminé dans la naissance de Jésus de la Vierge Marie. Le mystère de la foi arrive ici à pleine maturité : « Heureuse celle qui a cru » (*Lc* 1, 44). Ce qui en Abraham manquait encore en unité et en plénitude, est ici réalisé en toute pureté : « Ayant entendu la salutation, elle ne s'y est pas soustraite. Elle n'a pas douté comme Sara dans la tente. Non, elle a dit : Voici la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole »[1].

Une postérité unique et exclusive « de la promesse » a été dès lors inaugurée. Elle impliquait une coïncidence parfaite entre la Mère du Christ et l'Église, coïncidence non encore réalisée par la foi du patriarche Abraham, dont la postérité était marquée d'ambivalence (Agar-Sara).

« Dieu promit à votre ancêtre Abraham de bénir en sa descendance toutes les nations, ô Toute Pure ; c'est par vous que cette promesse reçoit aujourd'hui son accomplissement ». C'est ainsi que l'office byzantin de la fête de l'Annonciation fait parler l'archange Gabriel, lorsque celui-ci révèle à la Vierge de Nazareth l'étonnant dessein de Dieu[2]. Nous voudrions essayer de saisir davantage, à l'aide de la tradition patristique et liturgique, la portée de ce mystère de la foi par laquelle l'Église elle-même toute entière adhère sans hésitation à la Parole qui lui est adressée en Marie.

II. Le mystère de l'Obéissance

La solennité de l'Annonciation dans la liturgie de l'Orient, et en particulier dans celle de l'Église byzantine, se range parmi les toutes grandes fêtes de l'année, émergeant directement, comme celles-ci, du récit biblique. Ce jour qui, en Occident,

1. Office byzantin, lundi de la 2e semaine de carême aux matines (3e cath.).
2. Canon des Matines.

passe d'une façon presque inaperçue, du moins pour la masse des fidèles, est célébré avec éclat dans la chrétienté orientale, et le carême ne lui porte aucun préjudice [1]. « Aujourd'hui c'est le commencement du Salut », chante-t-on dans le tropaire du jour. Ce jour est « le premier-né de tous les jours de fête, car en lui s'opéra le début du salut du monde », dit un texte éthiopien. Tout travail doit être interrompu ce jour-là, et une coutume russe veut qu'on achète des petits oiseaux pour les mettre en liberté à cette occasion, allusion au Ps 124, 7 : « Le filet de l'oiseleur s'est rompu et nous avons été délivrés ».

De fait, c'est un grand moment de l'histoire humaine qu'on célèbre alors. La longue préparation de l'ancienne économie cesse lorsque le messager de Dieu s'adresse à la Vierge Marie ou, plus exactement, à l'instant même où celle-ci — nouvelle Ève — prononce son acquiescement au plan divin de la Rédemption. Toute réceptive à la volonté de Dieu, elle conçoit dans son sein et devient la Mère du Sauveur.

A ce message de l'Ange, et tout spécialement à cette réponse de la Vierge, la tradition de l'Église donne une importance et une portée théologique de tout premier ordre. Cette réponse va résoudre l'antique tragédie. Elle est en effet, par le rôle mystérieux de la Mère de Dieu dans le plan du salut, la réponse de toute la race humaine. Cet acte, par une grâce insigne, était suprêmement libre. Il est important d'envisager dans cette perspective le privilège de la totale pureté de la Vierge. Par ce privilège, la nature humaine entra dans une nouvelle liberté : la Vierge avait été, dès le premier instant de son existence, en une situation analogue à Ève depuis sa création; elle est dans une nouvelle possibilité d'adhérer à Dieu sans entrave, lorsque Celui-ci se rendrait accessible une nouvelle fois en déchirant les cieux et en descendant vers nous (*Is.* 64, 1),

Le parallélisme Ève-Marie occupe une place prépondérante dans la pensée mariologique de l'Orient. Marie était libre de la domination de Satan — car c'est surtout cet esclavage sous les

1. Le Canon 52 du Concile *in Trullo* (a. 692) prend expressément sous sa protection cette fête en en garantissant la célébration malgré le Carême.

forces du mal, qu'implique le péché originel [1]. Ainsi libre elle put vivre et vécut d'une nouvelle fidélité en se livrant sans réserve, entièrement, à la grâce. Elle est généreusement à l'écoute de la Parole de Dieu ; elle est, pour ainsi dire, oreille, obéissance (ὑπακοή) de la tête aux pieds, toute attentive et vigilante aux choses divines : Le verset du Ps. 44, 11, « Écoute, fille, regarde et prête l'oreille », lui est souvent appliqué. Elle a conçu le Fils de Dieu par l'ouïe disent les Pères [2]. La liturgie éthiopienne parle constamment de « Marie deux fois vierge » — c'est-à-dire dans son esprit et dans sa chair [3].

III. Préparation et intervention divine

Ainsi, par le privilège de son immaculée conception, la Vierge était préparée à la dignité de Mère de son divin Fils. Comme terme de la pédagogie divine de l'ancienne Loi, elle a été mise, dès le début de son existence, dans une situation éminente. Cependant elle n'était pas un être placé hors de la race humaine déchue, ni simplement un individu parfait parmi les pécheurs, mais un

1. On trouve même à ce sujet des échos de la tradition chrétienne dans le Coran. Un ancien commentateur de ce livre écrit : « Personne n'est conçu sans être touché par Satan, et qui, à ce contact de Satan, ne jette son premier cri mêlé de pleurs, excepté Jésus et sa Mère » ? (cfr Michael Asin, *Logia et Agrapha*, Patr. Or. (P. O.) 13, p. 360). Un autre commentateur explique : « Tout homme qui naît d'Adam est percé au cœur par un dard de Satan, excepté Jésus et sa Mère. Dieu plaça un voile entre eux et Satan et ce voile retint le trait du diable qui ne put ainsi les atteindre » (Cité dans M. Jugie, *L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale*, Paris, 1952, p. 160). Un texte nestorien dit au sujet de la Vierge que « le vautour ne l'a pas aperçue ; il ne l'a pas étreinte dans ses serres ; l'esprit rôdeur (Cfr *Pierre* 5, 8) ne l'a pas rencontrée » (Id. p. 149). Elle est « celle qui a échappé aux Principes et aux Puissances et aux traits enflammés du Malin », dit S. J. Damascène (P.G., 96, 672 B).

2. « Aures (habens) ut divinum sermonem audiant ac Spiritus cithara oblectentur, per quas Verbum ut carnem assumeret ingressum est » (S. Joann. Damasc., *Hom. in Nativ. B. M. V.*, P.G., 96, 671). La même idée revient souvent chez S. Augustin : « spiritualiter credendo, obedientia mentis, fidei caritate fervente, per aurem » (cfr Al. Janssens, *Theotocos*, Bruxelles, 1938, p. 311). Cfr aussi sur Marie, idéal de l'ascète, A. Stolz, *L'Ascèse chrétienne*, Chevetogne, 1948, p. 237.

3. Cfr la savante étude de Geneviève Nollet sur *le Culte de Marie en Éthiopie*, dans *Maria* (études publiées sous la direction d'Hubert du Manoir), Paris, 1949, t. I, p. 365-413.

représentant, un porte-parole de ceux qui, à cause du péché, étaient devenus comme inhumains, comme sourds-muets devant Dieu. Aussi, Nicolas Cabasilas (XIVe s.) s'exprime-t-il à ce propos d'une façon remarquable en disant :

« Il était naturel que la nature ne pût contribuer en rien à la génération de l'Immaculée et que Dieu fît tout en cette œuvre, écartant la nature pour former lui-même immédiatement, pour ainsi dire, la Bienheureuse, comme il créa le premier homme. Et la Vierge, en effet, n'est-elle pas, à proprement parler, le premier homme, la première et la seule qui ait montré en elle la nature humaine ? »[1].

Cabasilas ne nie évidemment pas que la Vierge soit venue au monde comme nous tous, mais — dit-il — « dans ce monde, comme dans un autre paradis, elle a montré l'homme dans sa pureté, en son intégrité, tel qu'il fut façonné au début, tel qu'il aurait dû rester, tel qu'il serait devenu dans la suite, s'il avait lutté pour ne pas déchoir de sa noblesse »[2].

Par son assentiment donné en parfaite responsabilité, Marie a ouvert à toute la race humaine la voie du salut, et elle s'y avance la première, en suivant son Fils jusqu'au bout. C'est la voie de l'Église entière, la voie d'un nouvel amour, d'un abandon total. Il est important de voir ainsi la grâce de la Vierge immaculée comme un don qui nous concerne directement. Le *Fiat* de la Vierge n'a pas été dit seulement en son propre nom, ni même simplement au nom de nous tous, mais *in mysterio*, il est prononcé par le peuple de Dieu tout entier.

« Heureux le sein qui t'a porté et les mamelles qui t'ont allaité »

1. Cfr *Sermo in Nativitatem Deiparae*, § 4 (Éd. JUGIE, P. O. 19, p. 469). « Les homélies sur la Vierge sont dignes de l'auteur du *De Vita in Christo* et de l'*Interpretatio sacrae liturgiae* », écrit l'éditeur (*o. c.*, p. 458). « Cabasilas s'y montre théologien profond et original, autant que styliste consommé... Pris dans leur ensemble, ces trois discours méritent d'être classés au premier rang des productions similaires. Personne à Byzance, ni même ailleurs, du moins à la même époque, n'a mieux parlé de la Mère de Dieu que notre orateur... Ici, tout est riche d'idées, chargé de doctrine. C'est une âme profondément théologienne qui nous parle, et nous livre le fruit de sa contemplation sur les privilèges de l'Immaculée ». En cet auteur nous avons aussi certainement, pour ce qui concerne l'essentiel, un témoin et représentant fidèle de la tradition orientale.

2. *In Nativitatem Deiparae*, § 16 (P. O. 19, p. 482).

criait une femme du milieu de la foule. Jésus en répondant ouvre alors l'immense perspective de la maternité de Marie, véritable éclosion de la promesse faite à Abraham : « Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent » (*Lc* 11, 27-28). Or, ce passage de saint Luc, qui semble rabaisser l'honneur de la maternité divine devant l'excellence de ceux qui vivent de la Parole est précisément celui qui est lu solennellement aux fêtes de la Mère de Dieu. Et de fait, sous une forme apparemment négative il renferme une glorification d'autant plus grande, car Marie a « écouté » comme nul autre. Elle a pu le faire, parce que, tout en étant fille d'Abraham, elle a été bénie entre toutes les femmes de la postérité du Patriarche. C'est pourquoi Cabasilas peut dire avec raison :

« Elle est terre, parce qu'elle tire son origine d'ici-bas ; mais c'est une terre nouvelle, parce que, par aucun endroit, elle ne tient de ses ancêtres, et qu'elle n'a pas hérité de l'antique levain. Elle est, selon l'expression de saint Paul, une pâte nouvelle et elle commence une race nouvelle » [1].

Tu es bénie entre les femmes : « L'expression fait pendant à la malédiction, puisque la Vierge est introduite à la place d'Ève », dit Michel Psellos (XI[e] s.) ; « jusqu'à la Vierge, notre race a hérité sans interruption de la malédiction de la première mère. Puis la digue a été construite contre le torrent et la Vierge est devenue le rempart qui a arrêté le déluge des maux » [2].

Mais il y a plus : la réponse de l'Annonciation, ce grand « oui » de l'homme à Dieu, a vraiment ébranlé le ciel et la terre ; ce fut une déclaration de guerre « cosmique » qui mettra le nouveau Peuple de Dieu, l'Église, dans un antagonisme implaçable devant les puissances visibles et invisibles (les « cosmokratorès », *Eph.* 6, 12), qui jadis régnaient sans merci sur le monde. L'Apocalypse (c. 12) fait entrevoir toute l'âpreté de cette lutte, en soulignant aussi l'amplitude ecclésiologique du mystère marial, mystère encore toujours vivant parmi nous et en nous : « Ma mère et mes frères sont ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui l'accomplissent » (*Lc* 8, 19-21).

1. *In Dormitionem Deiparae*, § 4 (*o. c.*, p. 498).
2. *Hom. sur l'Annonciation* (P. O. 16, p. 522, 525).

Jésus venait d'exposer la parabole du semeur : « Ce qui est tombé dans la bonne terre, ce sont ceux qui, ayant entendu la parole avec un cœur bon et pur, la gardent et portent du fruit dans la constance ». Il est bien remarquable que cette faculté d'entendre et de garder soit justement par deux fois attribuée dans l'Évangile à la Mère du Seigneur et à elle seule (*Lc* 2, 19 et 71). Cependant par le baptême nous nous trouvons tous dans une même situation de réceptivité nouvelle devant le don gratuit de la miséricorde divine, dans une même disponibilité renouvelée vis-à-vis de la volonté de Dieu, ce par quoi nous échappons à l'emprise du dragon (*Apoc.* 12, 17). Aussi Théodote d'Ancyre (Ve s.), dans un sermon sur la Théotokos, peut-il exhorter ses fidèles à « vivre dignes de l'état dans lequel ils sont nés une nouvelle fois par le baptême et par la venue du saint et vivifiant Esprit, comme refaits de fond en comble »[1]. Le baptême nous met au large.

Chrysippe de Jérusalem (Ve s.), dans un sermon sur la Mère du Seigneur, fait parler l'Adversaire commun comme suit : « Quel profit me procure la ruse, si je vois ceux que j'ai soumis à la servitude recevoir maintenant l'ancienne liberté et même, avec cette liberté d'autrefois, devenir encore les héritiers du royaume des cieux mêmes ?... Par celle que j'ai vaincue je suis vaincu »[2]. La régénération baptismale incorpore le croyant au Fils de la Vierge, dont saint Ephrem dit qu'Il a « les arrhes, la grâce du Saint-Esprit qui oint son Corps pour le combat contre le tyran »[3]. Sévère d'Antioche (VIe s.) résume ces différentes notions de la manière suivante :

« La Mère de Dieu est le ferment de notre nature renouvelée, la racine de cette véritable Vigne dont nous sommes devenus les branches par la greffe du baptême, terme de la réconciliation de Dieu avec les hommes. C'est pourquoi les anges chantaient : Gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre, sourire d'en haut aux hommes. Le souvenir de la Vierge réveille donc nos cœurs en faisant considérer de quelle inimitié implacable et de quel état de

1. *Hom. in Sanct. Mariam Genitr.* (P. O. 19, p. 325).
2. *Oratio in Sanct. Mariam Deiparam* (P. O. 19, p. 341).
3. *Sermo* 148, *De supernat. B. M. V. partu* (Éd. Caillau, 1842, p. 206).

guerre nous avons été appelés par sa médiation à cette magnifique réconciliation »[1].

IV. Obéissance et Liberté

Ce qui frappe en tous ces textes, c'est l'accent qui est mis sur la liberté de la vocation de la Vierge. Elle a librement et délibérément agit :

« L'Incarnation du Verbe — dit Nicolas Cabasilas[2] — fut non seulement l'œuve du Père, de sa Vertu et de son Esprit..., mais aussi l'œuvre de la volonté et de la foi de la Vierge. Sans le consentement de l'Immaculée, sans le concours de sa foi, ce dessein était aussi irréalisable que sans l'intervention des trois Personnes divines elles-mêmes. Ce n'est qu'après l'avoir instruite et persuadée que Dieu la prend pour Mère et lui emprunte la chair qu'elle veut bien Lui prêter. De même qu'Il s'incarnait volontairement, de même voulait-Il qu'elle devienne de plein gré sa Mère, afin qu'elle ne soit point associée à l'économie en contribuant simplement par quelque coopération purement passive et comme machinale. Il fallait qu'elle *se donne* elle-même en devenant la collaboratrice de Dieu pour le salut du genre humain, de sorte qu'elle lui serait également associée dans la gloire qui en découle... Et ainsi la Vierge serait mère selon la chair et selon l'âme et l'homme tout entier contribuerait à cet enfantement ineffable ».

Si chez les docteurs byzantins la pureté totale *ab initio* de la Vierge est souvent suggérée et en plusieurs cas nettement exprimée[3], l'usage parfaitement libre que la Vierge a fait de sa volonté et sa fidélité sans ombre à l'appel de Dieu y est toujours, à cette occasion, particulièrement mis en relief. « La volonté libre est la cause de toutes les choses admirables Te concernant, ô Vierge », dit Manuel II Paléologue (1391-1425). Ce qui vient de la nature est uniquement une gloire pour le Créateur, explique-t-il, mais quant aux grandes choses opérées par la Vierge, elles

1. *Hom. sur la Mère de Dieu et toujours Vierge* (Éd. Brière, P. O. 8, p. 364)
2. *In Annunt.*, § 4 (P. O. 19, p. 488).
3. Voir à ce sujet l'étude historique déjà citée du P. M. Jugie sur ce dogme. Cf. Bibliographie de ce fascicule de la Revue, p. 216-217.

ne l'ont pas été simplement parce qu'elle est la fleur, l'honneur et la splendeur de la nature, mais en raison de la droiture de son esprit et de l'excellence de sa conduite [1]. Aucune force majeure ne doit intervenir dans ce consentement et dans cette nouvelle adhésion à Dieu, en sorte que « l'antique serpent, qui aime à accuser, ne puisse chicaner et reprocher à l'amour et la justice de Dieu d'avoir opéré le mystère sans l'acquiescement de l'Immaculée, car il crierait que Dieu ne doit faire de bien à personne contre son gré ni enrichir avec contrainte » [2]. Dieu d'ailleurs avait besoin de ce don total comme « fondement et base du mystère par lequel toutes choses ont été renouvelées et restaurées beaucoup mieux qu'elles n'avaient été auparavant » [3].

L'accent mis sur cette liberté est parfois si forte qu'on est tenté de se demander si ces auteurs ne se montrent pas trop « grecs », c'est-à-dire trop optimistes par rapport à la nature humaine *post lapsum*, incapable de s'ouvrir par elle-même à une invitation venant du ciel. L'exercice *salutaire* de la volonté humaine, qui fait adhérer celle-ci à Dieu en s'élevant au-dessus du simple choix entre le bien et le mal, au-dessus de l'état déchu sous la Loi, exige une intervention toute spéciale d'en haut, soustrayant l'homme à la servitude des « éléments de ce monde » et lui rendant la liberté des enfants de Dieu. Nos auteurs en sont-ils vraiment conscients ? Ceci n'apparaît pas toujours au premier abord. *L'Arbitrium liberatum* que saint Augustin attribue à ceux qui sont régénérés par le baptême, pouvant ainsi écouter et suivre la Parole de Dieu, a été toujours le privilège de la Vierge. Elle a pu dès lors, tout comme Adam au paradis terrestre, dès le premier instant de son existence, se tourner librement vers Dieu. Dès ce premier moment, dira même Nicolas Cabasilas, et

1. *In Dormitionem Deip.*, (P. O. 16, p. 548). « Quant au fond théologique, ce discours est irréprochable », dit le P. Jugie, qui en même temps attire l'attention sur le fait des voyages en Occident de l'impérial orateur, ce qui expliquerait la connaissance qu'il semble avoir eue de la controverse agitée à son époque dans les universités des pays occidentaux. « Le débat qui mettait alors aux prises Franciscains et Dominicains relativement à la sainteté originelle de la Mère de Dieu dut lui être signalé. Et ce ne fut pas dans l'école thomiste mais chez les disciples de Scot qu'il retrouva la doctrine de son Église » (p. 542).

2. *O. c.*, p. 555.

3. *O. c.*, p. 553.

avec lui d'autres byzantins et de nombreux théologiens occidentaux, Marie jouit de l'usage de la raison et du discernement. Dans son homélie sur l'Annonciation, Cabasilas nous montre la Mère de Dieu coopérant en toute conscience et liberté au salut du genre humain. Pour l'oreille occidentale certaines de ses expressions rendront un son semi-pélagien ou même pélagien. Les discussions autour du pélagianisme en Occident ont certainement eu leur utilité pour préciser dans ces questions les possibilités de l'agir humain.

« Simple créature humaine, dit Cabasilas, n'ayant rien reçu de plus que les autres, la Vierge seule a échappé à la maladie commune ». « Bien qu'elle soit née comme tous les autres hommes, seule elle a ramené à Dieu dans son intégrité, la beauté qu'Il nous donna ; seule elle a utilisé toutes les ressources, tous les moyens qu'Il nous a fournis... C'est ainsi qu'elle a montré en sa personne, l'homme et ce que nous fûmes »[1].

Manuel II Paléologue, après avoir décrit la grandeur de la *Théotokos*, s'exclame : « Cela, ô Toute Pure, t'appartient à cause de ton libre choix, qui a montré aussi que la nature est assez capable de se tourner d'elle-même vers le véritable bien et qu'elle est comme opposée à un double inclination (c'est-à-dire, vers le bien et le mal) »[2]. Ici également on pourrait se méprendre sur la pensée de l'auteur, mais plus loin Manuel dira :

« Dès que cette bienheureuse Vierge fut née, je dirai même : dès qu'elle fut conçue, Celui qui l'avait choisie pour sa future mère la remplissait de sa grâce ; oui, avant de naître d'elle, Il était avec elle... Aussitôt, dès les premiers instants de son existence dans le sein stérile, il n'y eut aucun moment où Il ne fut uni à elle »[3].

V. Nature et Grâce

L'idée de la nature ne correspond pas ici à celle de la théologie commune de l'Occident. La nature dans les textes cités,

1. *In Nativitatem*, § 6 (P. O. 19, p. 471 s.).
2. P. O. 16, p. 542.
3. *L. c.*, p. 552.

c'est l'état originel, paradisiaque. Lorsque la grâce y remet l'homme, celui-ci entre en communion avec Dieu, et il est alors en état de faire revivre, par une activité libre, les dons conférés à Adam. Ainsi, l'Immaculée

« par son amour de Dieu, par sa force d'âme, par sa droiture et magnanimité, a mis en fuite tout péché et a élevé un trophée d'incomparable valeur ; elle a par là montré l'homme et ce qu'il est par nature ; elle a montré aussi Dieu et sa sagesse ineffable et toute l'étendue de son amour des hommes »[1].

L'honneur de Dieu exige que la nature se montre dans toute sa perfection, capable de vaincre le péché et de faire face aux puissances du mal. Il fallait, dit Cabasilas, que par l'exemple d'une parfaite obéissance il apparaisse que le Législateur n'avait pas manqué de sagesse, qu'il n'avait pas imposé à notre nature une loi impossible à observer, ce qu'on aurait pu supposer en la voyant sans cesse violée. Sous cet aspect, le second Adam, bien que vrai homme, ne pouvait agir à notre place. Il était absolument impeccable et son libre choix ne pouvait se porter sur le mal. La Vierge, par contre, n'étant pas dans cette condition, a réalisé ce que Dieu nous avait donné pour être ce qu'Il a voulu que nous soyons dans cette vie[2]. Et ainsi « elle a d'elle-même (*ἐφ' ἑαυτῆς αὐτή : ipsa ex seipsa*), avant la réconciliation commune, avant que l'Auteur de la paix ne vienne sur la terre, mis fin à l'inimitié qui pesait sur la nature, elle a ouvert le ciel et attiré la grâce ; elle a obtenu pouvoir contre le péché »[3]. Ce n'est que lorsque Dieu trouva notre nature devenue ainsi instrument parfait et digne de lui, qu'Il s'est manifesté[4]. Au jour de l'Annonciation, la fidélité de l'Immaculée atteint la cime de la perfection. La confirmation dans le bien en fut le fruit en elle, tous ses désirs étaient accomplis par la présence du souverainement Désirable : impossible pour elle de se tourner encore vers autre chose. Elle possédait Dieu d'une manière unique[5].

1. Nic. Cabasilas, *In Nativ.*, § 6, (*l. c.*, p. 471 s.).
2. *Ibid.*, § 14, p. 480 s
3. *Ibid.*, § 7, p. 473-474.
4. *Ibid.* § 17, p. 482-483.
5. *In Dormitionem*, § 10, p. 506. A ce moment elle est fixée dans la grâce,

Pour mieux comprendre encore ce rôle important que Cabasilas assigne à la simple « nature », il ne faut pas oublier que Cabasilas ainsi que d'autres théologiens byzantins voient dans l'Incarnation du Verbe le centre et le motif déterminant de toute la création, tout comme l'école scotiste en Occident, laquelle d'ailleurs a, on le sait, défendu le privilège marial de la sainteté originelle contre l'école thomiste. La Vierge Marie est l'honneur et la gloire de la race humaine, parce que par elle le dessein de Dieu concernant l'humanité a abouti malgré tout. La nature humaine n'a pas été frustrée de son couronnement qu'est l'Incarnation du Verbe.

« L'homme seul, parce qu'il est porteur de l'image de Dieu, — dit Cabasilas — s'il se montre réellement ce qu'il est, sans rien

immunisée une fois pour toutes, comme les saints « qui contemplent de toute leur puissance d'âme Celui qui est véritablement ». A la lumière de cette tradition, la tendance de mettre toute la sainteté de Marie dans sa conception immaculée enlève à ce privilège, pour ainsi dire, sa fine pointe, sa raison d'être et sa réelle portée sotériologique. Dans le sens indiqué, il est possible de parler d'une *purification* de la Vierge à l'Annonciation, avec plusieurs anciens auteurs, comme par ex. S. LÉON, S. ANSELME (qui explique qu'il s'agit de la délivrance du *fomes peccati*) ou EADMER. Rien d'étonnant qu'on ne distinguât pas toujours très bien. Pierre LOMBARD écrit dans *Sent.* III (P.L. 192, 760) : « Mariam quoque totam Spiritus Sanctus in eam superveniens a *peccato* prorsus purgavit, et a fomite peccati etiam liberavit... ut ei postmodum peccandi occasio nullatenus exstiterit ». Cfr DTC, art. *Immaculée Conception*, col. 982, 999, 1032. L'auteur de cet article (LE BACHELET) écrit au sujet de ces hésitations : « Comment reconnaître des témoins authentiques de la tradition dans des docteurs assurément très vénérables, mais qui n'eurent qu'une connaissance très imparfaite des monuments du passé, ceux surtout de l'Église orientale, et qui raisonnèrent souvent à l'aide de quelques textes généraux et parfois même sous l'influence de théories philosophiques ou physiologiques » (col. 1058). Mais dans cet article, comme aussi dans l'ouvrage du P. Jugie, on s'arrête à l'alternative : immaculée conception *ou* purification à l'Annonciation, sans remarquer, à l'aide des sources qu'on étudie, leur corrélation. On ne doit pas dissocier les deux mystères. C'est alors aussi qu'on aidera l'Orthodoxie d'aujourd'hui (qui s'attache surtout à l'Annonciation) à mieux comprendre le contenu et la portée du dogme marial que le monde catholique célèbre cette année.

Ajoutons que selon JACQUES DE SAROUG († 521) la Vierge reçut au jour de l'Annonciation par le Saint-Esprit la grâce de l'adoption divine (cfr DTC, col. 976). CHRYSIPPE de Jérusalem retarde jusqu'à l'Annonciation la pleine justification de Marie (cfr P.O. 19, p. 338). (La corrélation semble soulignée encore par le fait que l'Immaculée Conception s'est fait connaître comme telle pour la première fois (Lourdes) non pas un 8 décembre mais un 25 mars).

d'altéré ni de contrefait, peut véritablement *manifester* Dieu [1]. Or, parmi les hommes qui furent et qui seront, c'est la bienheureuse Vierge seule qui en était capable et qui a glorieusement préservé l'idée humaine pure de toute ressemblance (εἶδος) étrangère » [2].

Un peu avant ce passage on lit :

« Celui qu'elle a par après revêtu d'un corps et présenté aux regards de tous, elle l'avait d'abord par les œuvres ébauché en elle-même. Et par elle seule parmi toutes les créatures il était permis de vraiment *reconnaître le Créateur* (*Sap.* 14, 1)... Car quant aux autres, comme le dit le prophète, *personne n'est sans tache* (*Job* 14, 4) ».

Ainsi donc, dit Cabasilas, l'Incarnation du Verbe n'est pas seulement l'œuvre des trois Personnes divines, « mais encore l'œuvre de la volonté et de la foi de la Vierge ». Et par conséquent « si elle n'avait pas cru ou si elle n'avait pas consenti, la volonté de Dieu sur nous n'aurait pu avoir d'effet » [3]. Dieu s'est préparé en la Vierge un pied-à-terre lui permettant sa grande œuvre de libération et de régénération du monde. Aussi

« pour elle n'existait ni le mur de séparation, ni la barrière de l'inimitié ; tout ce qui tenait le genre humain éloigné de Dieu était enlevé. Avant la réconciliation commune, elle seule fit l'alliance ou plutôt elle n'eût jamais en aucune manière besoin de faire la paix, ayant dès l'origine tenu la première place dans le chœur des intimes. Mais pour les autres hommes elle est devenue la cause de ses biens. Avant le Paraclet, elle fut auprès de Dieu notre avocate, en Lui présentant sa vie même en guise de supplication. La vertu d'une seule âme réussit ainsi à tenir en échec toute la malice des hommes de tous les temps. Le rôle de la Vierge a été pareil à celui de l'arche qui, lors du naufrage commun de l'univers entier, sauva l'homme en échappant elle-même à la catastrophe générale, et en assurant, au milieu des grands dangers, un nouveau départ à l'humanité. Son esprit a été toujours un asile inviolable où le mal n'eut pas plus d'accès que si aucun homme n'eût péché, et que tous fûssent restés fidèles en occupant encore l'antique demeure sacrée. Elle ne s'aperçut pour ainsi dire pas des flots de malice qui l'environnaient de

1. *Δεῖξαι*, c'est-à-dire « rendre visible ».
2. *In Nativitatem* § 6, p. 472.
3. *In Annunt.* § 4, p. 487.

toute part. Le déluge de l'iniquité eut beau étendre partout son domaine, fermer le ciel, ouvrir l'enfer, mettre Dieu en guerre contre les hommes, expulser le juste de la terre pour y placer l'impie, il fut absolument impuissant contre la bienheureuse Vierge. Ce conquérant universel, qui renverse et bouleverse tout, fut vaincu par une seule âme ; il dut s'éloigner d'elle, et non seulement d'elle, mais, par elle, aussi de tout le genre humain »[1].

VI. Marie et la Rédemption

L'économie de l'Incarnation du Verbe englobe tout un plan de Rédemption. Par sa beauté immaculée, la Vierge a attiré le Verbe sur la terre ; mais par là-même elle fut également associée d'une manière intime et efficace, à l'œuvre de la rédemption. Bien qu'ornée des dons de la justice originelle, bien que déjà toute perméable à l'action de l'Esprit-Saint, elle a pris sur elle, en devenant la Mère du Rédempteur, de rester en tout unie à son Fils pour le salut du monde entier. Vraie fille d'Abraham, sa foi implique le sacrifice.

« Unie au Soleil de justice », elle aussi « a supporté pour nous la peine et la douleur, au lieu de la joie qui s'offrait à elle (cf. *Hébr.*, 12, 2). Elle a pris sa part de l'ignominie et des opprobres de son Fils... coopérant avec son Fils à mon salut. Elle était là quand Il commença ses miracles et redressa la nature ; elle était là pour compâtir à sa peine quand ceux qu'Il avait comblés de bienfaits le poursuivaient de leur jalousie et de leur haine... Et lorsque le Sauveur dut souffrir et mourir pour nous, quelle ne fut pas la douleur de la Vierge ? De quels traits son âme ne fut-elle pas transpercée ?... Je ne pense pas que jamais homme ait enduré pareil tourment... car rien ne fut si injuste que la mise à mort du Sauveur... et nul n'est uni à un autre comme la Vierge l'est au Sauveur. C'est qu'il fallait qu'elle fût associée à son Fils pour tout ce qui regardait notre salut. De même qu'elle Lui avait donné de sa chair et de son sang, et qu'elle avait reçu en retour communication de ses grâces, de même devait-elle participer à toutes ses douleurs et à toutes ses souffrances. Attaché à la croix, le Fils reçut au côté le coup de lance, tandis qu'elle reçut dans son cœur le coup de glaive, comme l'avait prophétisé le divin Siméon »[2].

1. *Ibid.*, § 3, p. 486.
2. Cabasilas, *In Dormitionem*, 11, 12 (P. O. 19, 507-508).

Avec son Fils elle s'est soumise à la loi ; volontairement elle a accepté de payer avec Lui la dette, y compris la mort [1]. Mais sa mort également ne fut qu'un court sommeil. Après avoir parcouru toutes les voies du Seigneur lui-même, « le ciel reçut cette terre nouvelle, ce corps spirituel, le trésor de notre vie, auguste au-dessus des anges, plus saint que les archanges. Et le trône fut ainsi rendu au Roi, le paradis à l'Arbre de vie, le disque au Soleil, l'arbre au Fruit, la Mère au Fils » [2].

Les textes de la liturgie byzantine soulignent souvent cette unité de la Mère et du Fils dans l'acte de l'immolation suprême. L'Évangile même nous montre comme une chose toute naturelle, la Vierge sortant de l'ombre au moment de la Croix. Nouvelle Ève, en guerre avec le serpent, elle sera au pied de la Croix, au moment où Jésus consomme son œuvre en donnant la vie à son Église. La maternité librement consentie de la Mère du Christ atteint dès lors sa plénitude. C'est alors qu'elle enfante dans les douleurs le Christ total, le Peuple des rachetés :

« O mon Fils éternel, lors de votre merveilleuse naissance, j'ai échappé à toute souffrance et j'ai été remplie d'une joie surnaturelle. Mais à présent, ô mon Dieu, en Vous voyant mort et inanimé, je suis transpercée d'un glaive de douleur. Ressuscitez, afin que je sois magnifiée » [3].

« Les douleurs, ô mon Fils, que je n'ai pas eues en Vous enfantant, frappent maintenant violemment mon cœur. O Lumière de mes yeux hâtez-vous de ressusciter, afin qu'avec le monde je puisse glorifier votre effrayante économie » [4].

1. Cfr S. JEAN DAMASCÈNE, P.G., 96, 725 C.
2. CABASILAS, *In Dorm.* § 12, p. 509.
3. Samedi-Saint aux Matines, 9e Ode.
4. Vendredi de la 2e semaine de carême, Matines. Cfr RUPERTUS TUITENSIS, « Quia dolores ut parturientis in Passione Unigeniti, omnium nostrum salutem peperit, plane omnium nostrum Mater est » (*In Joh.* 19, 26. P.L. 169, 790 B.). Et Saint ANTONIN : « Des deux enfantements de la Vierge, le premier qui nous a valu le Sauveur, se fit sans douleurs, voire dans la plus véhémente allégresse ; mais de l'enfantement spirituel par quoi elle nous engendre à Dieu, elle pouvait dire : « Venez et voyez s'il est une douleur semblable à la mienne ». Dans ce second enfantement qui nous regarde, elle fut l'associée miséricordieuse du Père des miséricordes : « ubi scilicet mater misericordiae adfuit Patri misericordiarum in opere summae misericordiae et dolorem passionis secum sustinuit ». Cf. CL. DILLENSCHNEIDER, *Marie au service de notre Rédemption*, Haguenau, 1947, p. 212-213.

On est ici au cœur même de l'Apocalypse (chap. 12), où il nous est parlé du « grand signe » ; on est comme engagé dans les phases principales de la lutte qui aboutira au triomphe du règne de Dieu.

Union étroite, donc, entre la « femme » et son Rejeton dans la lutte contre l'Ennemi, en sorte que la victoire de l'un fût aussi la victoire de l'autre : « Salut, Vierge, Épouse de Dieu, relèvement d'Adam et mort de l'enfer. Salut, car c'est vous qui avez régénéré ceux qui avaient été conçus dans la honte ». Ainsi chante l'Acathiste, cette longue et très ancienne composition poétique en l'honneur de la Mère de Dieu. Cet hymne a pour thème général le mystère de l'Annonciation et est particulièrement cher à la piété orientale. Il est la meilleure introduction qui nous initie au climat de la vénération mariale de la piété de l'Orient [1].

« Salut, par qui la joie brillera ; salut, par qui la malédiction s'évanouira, salut, réconciliation d'Adam déchu ; salut, expiation du monde entier ; salut, *résumé des dogmes du Christ* ! »

Une extraordinaire audace de langage se rencontre dans les textes liturgiques de l'Orient chrétien, dans les innombrables occasions où ils s'adressent à la Mère du Seigneur. « Très Sainte Mère de Dieu, sauvez-nous », répète-t-on sans cesse. On l'appelle « notre salut », « notre espoir ». La coopération immédiate de Marie à la Rédemption objective y est professée sans hésitation. Quand, dans le dialogue de l'Office byzantin du 25 mars, la Vierge s'est acquis auprès de l'Archange l'assurance qu'elle sera Mère du Sauveur tout en restant « scellée », elle s'exclame : « Que par moi maintenant soit anéantie la condamnation d'Ève ; que par moi soit remise la dette ; que par moi l'antique créance soit pleinement soldée ».

L'ensemble du mystère de la maternité, fruit de la foi de la « Très Pure », est tellement au centre de la doctrine et de la piété de l'Orient que jamais le Fils n'est compris sans la Mère ni la Mère séparée du Fils. L'iconographie orientale est sur ce point fort éloquente. La naissance de l'Enfant divin n'est pas un fait épisodique, appartenant à un unique moment de l'histoire : ce

1. On trouvera cet hymne dans E. MERCENIER, *La Prière des Églises de Rite byzantin*, II, 2 ; Chevetogne, 1948.

fait constitue *in mysterio* un lien continu et indissoluble entre la Mère et le Fils. C'est dans cette unité et de cette unité que vit le Corps mystique, l'Église. Tout est renouvelé par là : « La création entière est en jubilation à votre sujet... ô Pleine de grâce, Temple sanctifié, Paradis spirituel... De votre sein Il a fait son trône, et votre corps Il l'a rendu plus large que les cieux...» ainsi s'exprime la Liturgie de Saint Basile [1].

VII. Assurance d'intercession

Par la Mère du Christ nous nous approchons « avec assurance » (*μετὰ παρρησίας*) du Trône de la grâce (*Hébr.* 4, 16) où siège son Fils, à qui le Père a remis tout pouvoir et jugement, car « le Père même ne juge personne » (*Jean* 5, 22). D'autre part, Jésus dit à Nicodème que « Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour juger le monde, mais pour que le monde soit sauvé par Lui », et que « celui qui croit en Lui n'est pas jugé » (*Jean* 3, 17-18). C'est cette foi qui constitue la substance même de notre *assurance* (*παρρησία*). Or, notre foi, en tant que nous sommes fils d'Abraham, engendrés à une vie nouvelle par le mystère de la Croix, n'existera jamais autrement qu'enveloppée et engagée par celle dont la Mère de Jésus est la parfaite réalisation : « La liberté sainte et croyante de Marie engendrera perpétuellement la nôtre » [2]. Et puisque nous sommes toujours à court de foi et de confiance assurée, le chrétien mettra tout naturellement son espoir dans la *παρρησία* de la Mère de Jésus qui sous la Croix est

1. « La présence de Marie au Calvaire l'avait introduite dans un autre mystère », dit le P. Braun dans son livre *La Mère des Fidèles, Essai de théologique johannique* (Tournai, 1953). « Il (Jean) n'a pas craint de faire entendre qu'au moment où Jésus consommait son sacrifice la maternité de Marie avait acquis une nouvelle dimension » (p. 91) — la dimension même de l'Église. Dans cette étude est exposé entre autres comment l'épisode *Jean* 19, 25-27 (Marie sous la Croix) se présente comme l'accomplissement d'une prophétie messianique ; celle-ci ne peut être que le Protévangile (*Gen.* 3, 15) et, dans la perspective de Jean, la Mère de Jésus remplace Ève, premièrement visée par l'oracle prophétique (p. 77-96). Sous ce rapport encore, l'Orient chrétien se montre d'une sensibilité spéciale pour le message du quatrième Évangile.

2. Louis Bouyer, *Le Culte de la Mère de Dieu dans l'Église catholique ;* Chevetogne, 1950, p. 16.

devenue notre Mère à nous tous. « Comme nous n'avons pas l'*assurance* à cause de nos nombreux péchés, insistez, vous ô Vierge, Mère de Dieu, auprès de Celui qui est né de vous »[1]. « Mère de Dieu, qui, par une seule parole, avez enfanté d'une manière ineffable votre propre Créateur, suppliez-Le de sauver nos âmes »[2]. L'Accusateur est toujours là pour nous accuser « nuit et jour » (*Apoc.* 12) ; il surveille le maintien de la loi en exigeant l'exercice de la justice divine sur l'humanité pécheresse. Le Christ l'a évincé de ses « droits » : notre Juge est en même temps l'Agneau immolé pour les péchés du monde, le Fils « né d'une femme, né sous la loi, pour affranchir ceux qui sont sous la loi, afin de nous conférer l'adoption » (*Gal.* 4, 4). Par notre foi la « lettre de créance » (*chyrographon*, cfr. *Col.* 2, 14) est toujours à nouveau rendue inoffensive ; d'où les prières comme celle-ci : « Déchirez, ô Toute Pure, le chyrographe de mes transgressions par vos prières, car vous avez auprès de votre Fils l'*assurance* de prier pour nous ; nous, chrétiens, vous avons seule comme médiatrice »[3].

La Mère du Christ, selon les textes liturgiques, sera surtout notre auxiliaire et notre médiatrice au moment même du Jugement ; pour ceux qui sauront l'invoquer et qui feront valoir devant le Juge les prières de sa Mère, elle sera puissante pour sauver encore. De même qu'aux noces de Cana elle a avancé l'heure de Jésus, ainsi elle dira en ce dernier moment à son Fils que le temps de sa miséricorde n'est pas encore fini ; elle aura pouvoir de faire reculer la limite de la patience de Dieu avec les pécheurs :

> « Lorsque Jésus dit à sa Mère « Mon heure n'est pas encore venue », Il montra par là quelle παρρησία Il communiqua à sa Mère : elle pourrait même déplacer les bornes des temps fixés par Lui »[4].

1. L'office de Sexte.
2. Grand Vendredi, Office des Saintes Souffrances, 13e antienne.
3. Vendredi du 3e ton, 2e canon, 1re Ode. Un texte nestorien dit : « Le diable présentait comme facture à payer *(chyrographum)* le péché venu d'Adam ; de son côté, le Christ, né d'une chair sans péché, s'efforçait d'effacer cette dette. Le premier relisait la sentence de condamnation qui, par Ève, avait atteint toute la nature humaine ; le Christ faisait valoir la justification qui, par la bienheureuse Marie, était échue au genre humain ». Cfr Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 349 (cité dans Jugie, *o. c.*, p. 86).
4. Cabasilas, *In Dormitionem*, § 11, *l. c.*, p. 507.

« Vous avez enfanté le Juge, ô Vierge Marie. Suppliez, ô Très Pure, qu'Il ait pitié de moi à l'heure du jugement et qu'Il me sauve, moi qui suis un condamné, ô vous, seul secours du *genre humain* »[1].

« Vous Vierge, pleine de bonté, sauvez-moi, arrachez-moi à l'heure du Jugement à l'affreux tourment des démons, afin que nous, vos serviteurs, ne soyons pas confondus »[2].

La prière suivante pour les défunts résume d'une façon assez complète les différents composants de ce mystère de médiation :

« Vous avez enfanté l'Accomplissement de la Loi, le Sauveur fait chair. Car il n'y a pas de justification pour ceux qui vivaient jadis sous la Loi. Mais le Christ nous a maintenant justifiés sur la Croix. Vous pouvez Lui parler avec *assurance*. Suppliez donc, ô Vierge, votre Fils, qui est miséricordieux, afin qu'Il donne le repos à ceux qui sont pieusement décédés »[3].

Le ministère de la Mère du Sauveur est entièrement un ministère de la miséricorde qui voudrait ignorer les catégories de la justice. Par là encore la Vierge s'oppose à l'Adversaire qui, impitoyable, est paradoxalement rigoureux. La Théotokos est pour nous essentiellement dispensatrice de pardon. On raconte à l'Athos l'histoire d'un saint moine à qui il fut révélé que le Seigneur allait livrer son monastère relâché entre les mains de brigands. S'adressant à la Mère de Dieu, il la voit intercéder par sa prière, et l'Enfant qu'elle porte s'efforcera, sans y réussir, de mettre la main sur la bouche de sa Mère. Le monastère demeura sauf. Ce récit, parmi tant d'autres, rappelle des supplications liturgiques comme celle-ci : « Tout comme, quand Il fut enfant, ô Très Pure, vous Le portiez sur vos bras, vous pouvez, comme sa Mère, lui parler avec assurance. Ne cessez pas d'intercéder pour nous auprès de Lui »[4]. C'est en Elle que se réalisent les

1. Mardi de la 3e sem. du carême, 8e Ode.
2. Dernier samedi avant carême (des saints Ascètes), kathisme des Matines.
3. Office des défunts du 7e ton, stiches des Laudes.
4. Dimanche de l'Orthodoxie (1er du carême), Grandes Vêpres. Le fondement de la rédemption de l'humanité réside donc en ce que le Père, en vertu de l'immolation de la Croix, a *pu remettre tout l'exercice de sa justice* entre les mains du Fils. Car Dieu est amour et nous y avons cru, en attestant que le Père nous a envoyé le Fils comme Sauveur du monde (*I Jean*,

mots de saint Jean : « L'amour parfait bannit la crainte » (cf. *I Jean* 4, 17-19).

Sur les deux battants de la Porte royale au milieu de l'iconostase qui, dans toute église byzantine, sépare le sanctuaire de la nef, on représente toujours l'Annonciation, ornée des quatre évangélistes, qui sont pour nous les messagers de la Parole adressée jadis à la Vierge de Nazareth. C'est là un continuel rappel du mystère de notre salut : « Le juste vit de la foi » (*Rom.* 1, 17). En vertu de ce mystère, les portes du Paradis sont de nouveau ouvertes. Sur une des deux portes latérales de l'iconostase se trouve un ange à l'épée flamboyante. Cet ange, toutefois, ne pourra plus empêcher que ceux qui vivent de la foi s'approchent de cet Arbre de la Vie qu'est par excellence l'Autel de la Nouvelle Alliance. « Salut, vous par qui a été réparée la transgression ; salut, vous par qui a été ouvert le Paradis » (Acathiste).

C'est tout l'ensemble de ce mystère qui donne une plénitude spéciale à notre foi en Celui que Dieu a envoyé pour que nous ayons la vie éternelle (*Jean* 3, 16). Cette foi prend ainsi la forme hautement concrète et vraiment « incarnée ». « Tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu » (*I Jean* 4, 2). Le mystère de la Vierge, Mère de notre Rédempteur, Épouse de l'Esprit Saint, semble être à la base même d'une telle confession. Toute son existence paraît en même temps comme l'expression la plus sublime de la souveraineté et de la primauté de la grâce salvifique de Dieu, qui nous justifie, ayant tout fait pour que rien ne nous sépare de son amour (*Rom.* 8, 31-39).

D. TH. STROTMANN.

4, 14-16). Et ainsi Manuel II, dans l'homélie citée peut dire : « Vierge, vous êtes les prémices et la réconciliation auprès de Celui qui est les prémices et la réconciliation auprès de son Père, lequel fut irrité contre le genre humain par l'offense de la transgression. Tout comme Lui, étant le Fils, est une digne propitiation auprès de Celui qui L'engendra, ainsi vous auprès de Celui que vous avez engendré » (*l. c.* p. 546).

La Rupture de 1054.

UN DOULOUREUX ANNIVERSAIRE

Le 16 juillet 1054, le cardinal Humbert, légat du pape Léon IX, déposa sur l'autel de Sainte-Sophie à Constantinople la bulle d'excommunication du patriarche Michel Cérulaire. Ce fait, semblable à beaucoup d'autres, lors de rapports difficiles entre les Églises, a pris à la longueur des siècles d'impressionnantes proportions. Depuis que le concile de Florence (1439), s'est du point de vue unioniste, révélé un échec, surtout depuis que la prise de Constantinople par les Turcs (1453) a retardé les possibilités d'union entre l'Orient et l'Occident, l'excommunication de Cérulaire a été considérée par les historiens comme la date fatale de la séparation entre les deux Églises.

A vrai dire, les travaux récents soulignent plus volontiers les nombreux facteurs antérieurs et postérieurs à cette date, facteurs qui, plongeant leurs racines jusqu'aux premiers siècles de notre ère, ont lentement brisé l'unité. Dès lors, 1054 est apparu surtout comme une date symbolique. Il reste cependant que si les événements qui l'ont marquée ont, comme ceux de Photius, peu modifié en somme le cours de l'histoire, l'influence qu'ils exercèrent sur l'attitude respective des chrétiens séparés ne saurait être exagérée. Les mêmes griefs ont de part et d'autre été proférés jusqu'à nos jours, le même manque de compréhension a subsisté jusqu'à l'époqne la plus récente.

En retraçant les événements de 1054 tels que nous les connaissons actuellement [1], nous aurons à cœur de souligner les faits qui ont

1. Voir surtout L. Bréhier, *Le schisme oriental du XIe siècle*, Paris, 1899. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. IV, 2e partie, Paris, 1911, p. 1076-1107, A. Michel, *Humbert und Kerullarios*, Paderborn, 1925, t. I ; 1930, t. II, E. Amann, *Rome et Constantinople*, dans *Histoire de l'Église* publiée sous la direction de A. Fliche et V. Martin, Tome VIII, p. 111-152, M. Jugie, *Le schisme byzantin*, Paris 1941, p. 187-246, D. Th. Becquet, *Au lendemain du schisme de 1054*, dans *Irénikon* I (1926) p. 181-192, A. Michel, *Schisma und Kaiserhof im Jahre* 1054, dans *1054-1954, L'Église et les Églises*, Chevetogne, 1954, t. I, p. 352-439. Pour les documents voir C. Will, *Acta et Scripta de controversiis ecclesiae graecae et latinae*, Leipzig, 1861.

marqué les progrès de la séparation, et qui constituent aujourd'hui, pour les ouvriers de l'unité, autant de points d'examen de conscience.

I

Durant le siècle qui précède 1054, les relations entre l'Orient et l'Occident sont dominées par les problèmes qui mettent aux prises les deux empires : plus encore que l'empire carolingien, le jeune empire germanique devait exaspérer le monde grec. Les théologiens orientaux retiennent volontiers comme dates de la séparation le couronnement de Charlemagne (800) et la prise de Constantinople par les croisés (1204). Le couronnement de Charlemagne signifiait, en effet, la dislocation de toute l'Église pour une théologie qui voyait dans l'unité de l'empire une marque des plus visibles de l'unité chrétienne. Le couronnement d'Othon Ier (962) ranimait d'autant plus cette plaie qu'aux Xe et XIe siècles Byzance avait retrouvé une bonne part de sa splendeur ancienne, et que la main-mise d'Othon sur Rome incluait l'idée de la domination universelle. Pour le monde grec, dès lors, le pape était considéré avec une méfiance toujours grandissante ; il avait prêté main forte à la création de l'empire d'Occident, et il était le plus souvent nommé par l'empereur. En se séparant ainsi de l'unité du vieil empire romano-byzantin, ne s'était-il pas séparé de l'unité de l'Église ? Une telle idée ne pourra que servir les tentatives byzantines de retrouver l'hégémonie sur Rome ; à trois reprises en l'espace de quarante ans, on vit à Rome un candidat byzantin à la tiare [1].

L'influence toujours croissante de l'empereur d'Occident sur les affaires de l'Église de Rome signifiait, il est vrai, un progrès sur la situation déplorable du Xe siècle. Elle donnait plus de stabilité à la papauté, et permettait plus facilement un mouvement de réforme que celle-ci tentait d'entreprendre contre les abus de la simonie et du nicolaïsme. D'autre part, cependant, cette influence portait en elle le germe de la lutte du Sacerdoce et de l'Empire. Mais cette stabilité qu'acquérait ainsi l'Église rendait possible l'éclosion des courants d'idées qui devaient amener la victoire du premier sur le second. L'idée de la primauté de Pierre n'avait jamais été absente de la conscience du siège romain. Assombrie par les difficultés des IXe et Xe siècles, elle devait recevoir un appui nouveau de la part

1. MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, I, p. 13.

d'hommes qui aspiraient à la réforme de l'Église, tels que Pierre Damien et Humbert de Silva Candida. Ce dernier, moine de Moyenmoutiers en Lorraine, avait été appelé en 1049 à la cour romaine par le pape Léon IX. Avec un acharnement et un zèle nourri par un naturel bouillant et entier, Humbert se voua à la réforme de l'Église, partant en guerre contre les abus, et faisant valoir les droits imprescriptibles de l'universelle primauté de Pierre [1].

Depuis plusieurs siècles, l'Occident allait son propre chemin. L'Orient s'en rendait de plus en plus compte, à mesure que lui-même, fortifié par un redressement admirable au seuil du XIe siècle, aspirait à la reconquête, sur les Slaves et les Arabes, de toutes les parties de l'empire de Justinien. Depuis 968, Antioche était redevenue byzantine, et, en Italie du sud, les Grecs progressaient sur les principautés lombardes. C'est là, du reste, que Byzance rencontrait les puissances d'Occident au rang de ses ennemis. La rivalité des deux empires s'y manifestait le plus clairement depuis le milieu du Xe siècle [2]. Il fallut une menace commune pour rapprocher les deux puissances. Une situation semblable s'était produite en 867, lorsque Basile Ier et Louis II s'étaient ligués pour une action conjugée contre les Arabes ; la chute de Photius ne fut d'ailleurs pas sans liaison avec cette collaboration. Vers 1050, une tentative similaire allait se dessiner encore contre les Normands qui ne cessaient d'agrandir leur domaine au détriment des Byzantins et des Latins. Le catépan d'Italie, Argyros, préconisait une politique d'alliance entre le basileus Constantin IX Monomaque et l'empereur Henri III. Le pape Léon fut gagné à la cause, et y rallia ce dernier. L'utilité de cette alliance s'avéra pleinement justifiée lorsque, en 1053, le pape Léon qui avait pris part à la campagne, fut battu par les Normands, et tomba entre leurs mains.

II

Il a fallu s'étendre quelque peu sur la situation politique du XIe siècle en Orient et en Occident, car dans les deux parties de la chré-

1. Humbert fut l'instigateur du décret de Nicolas II (13 avril 1059) qui devait remettre l'élection pontificale entre les mains des cardinaux-évêques, préparant ainsi la Réforme grégorienne.

2. Le mariage de Théophano avec Otton II ne pouvait pas dissiper les ombres politiques ; cette union était, de fait, le résultat d'une expédition en Italie du sud. Cfr Michel, *Humbert und Kerullarios*, I, p. 11.

tienté les événements religieux en furent inséparables. On n'a pas craint de dire que « les tendances schismatiques de la nouvelle Rome sont pour ainsi dire le baromètre de l'influence germanique de la Rome ancienne »[1]. En effet, il fallait bien peu de chose pour briser les derniers liens. Avec quelle facilité le nom du pape n'était-il pas rayé des diptyques[2], dernier critère en l'occurrence de la communion romaine. Le nom du pape n'y figurait plus depuis près d'un quart de siècle[3], lorsqu'en 1043 Michel Cérulaire monta sur le trône patriarcal. Le patriarche de Constantinople n'éprouvait d'ailleurs nul besoin de faire commémoraison du Siège apostolique[4]. Le prestige de l'empire byzantin renaissant avait rejailli sur lui ; il était le chef religieux incontestable de l'ancien Orient chrétien, comme des nouvelles chrétientés des Balkans et des pays slaves. Le retour d'Antioche à l'empire avait rattaché plus fortement son patriarche à celui de la « cité gardée de Dieu ».

Cette situation entre les deux Églises, toute précaire qu'elle fût, ne devait pas nécessairement aboutir à une rupture. Si celle-ci se produisit, il faut en chercher les causes autant dans l'attitude des hommes qui la provoquèrent que dans les circonstances historiques que nons avons décrites.

Le patriarche Michel Cérulaire, doué d'une nature de chef, n'entendait nullement partager sa puissance et son autorité. Lui-même, qui, durant sa vie, déposait et créait des empereurs, ne craignait pas d'employer son don de démagogue contre quiconque menaçait son indépendance. Son attitude, il l'appuyait sur l'Écriture, et il se considérait comme le gardien élu de Dieu de toute la politique impériale. Peu féru de théologie, il avait pourtant l'œil attentif à la bonne marche des Églises, et préconisait une uniformisation des usages liturgiques et disciplinaires, dans le sens d'une « byzantinisation »[5]. Quant à sa conception du gouvernement de l'Église, il partageait sans doute la théorie de la pentarchie que nous voyons se fixer avec précision alors en Orient[6]. Cérulaire n'aimait pas les Latins ; pour lui, ils n'étaient plus dans l'empire et s'étaient éloignés

1. MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, II, p. 10.

2. L'influence politique jouait même dans les diptyques. Cfr MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, I, p. 40-42.

3. Depuis 1019 sous Serge II.

4. On en ignorait souvent le titulaire ; de 886 à 1043, ne se succédèrent à Rome pas moins de 44 papes dont 22 régnèrent moins d'un an.

5. Ainsi voulut-il amener les Arméniens à la discipline byzantine. Cfr MICHEL, *Schisma und Kaiserhof*, p. 376.

6. JUGIE, *op. cit.*, p. 222.

de la foi orthodoxe. Aussi voyait-il d'un mauvais œil la nouvelle politique de rapprochement inspirée par Argyros. Son indépendance lui paraissait menacée, et toute démarche qui l'obligerait à reconnaître une autorité étrangère, même légitime, lui était antipathique. D'autant plus que le nouveau patriarche d'Antioche, Pierre III, venait d'envoyer, en cette période de rapprochement, sa Synodique à Rome, démarche qui ne s'était plus faite depuis très longtemps, et qui avait été très appréciée par le Siège apostolique [1]. Cérulaire ne tenait en aucune manière à faire un geste semblable. Peut-être aussi son attachement à la foi orthodoxe lui interdisait-il de fraterniser avec les Latins ; car dans sa pensée et sa théologie la foi s'exprimait dans la pratique liturgique canonisée dans son Église. Toujours est-il qu'il décida de s'opposer à la politique d'Union, en lançant contre les Latins les flèches de sa polémique [2].

Sur le terrain de la pratique liturgique, — le terrain même de Cérulaire — les griefs réciproques allaient affluer. En soulevait-on un, que d'autres suivaient comme les anneaux d'une chaîne : pain fermenté ou azyme, jeûne du samedi, célibat ou mariage des prêtres, rite du baptême, viandes suffoquées, port de la barbe, chant de l'*alleluia* en carême, etc. Les historiens modernes dédaignent avec étonnement ces « mesquineries liturgiques » ou ces « questions alimentaires » [3] : « c'étaient donc là ces erreurs énormes qui empêchaient toute union entre les chrétiens ». Cependant, derrière ces pratiques se dissimulait souvent un argument scripturaire et traditionnel et une raison, toute symbolique peut-être, mais qui avait son importance pour les contemporains [4]. Si, en Occident, le pain azyme avait supplanté vers le VIIIe siècle le pain fermenté, ç'avait été avant tout pour exprimer mieux la pureté et la sainteté de l'eucharistie. Le pain eucharistique devait être pur, blanc, durable, incorruptible ; il était considéré dans la perspective même de l'Incarnation : le corps du Christ pouvait-il apparaître autrement

1. Léon IX, *Lettre à Pierre d'Antioche*, Will, p. 168-171.

2. Cérulaire, *Lettre I à Pierre d'Antioche*, 11 (Will, p. *178*) : « Ce n'est pas seulement d'une flèche, celle des azymes, connue de tous, qu'il nous faut transpercer les Latins, mais c'est par des traits nombreux et variés que nous devons nous opposer à eux ».

3. Amann, *op. cit.*, p. 141.

4. D. L. Beauduin, *La liturgie et la séparation des Églises*, dans *Irénikon* VI (1929) p. 321-331, met admirablement en relief le rôle que jouaient les questions rituelles en Occident comme en Orient au XIe s., donnant l'exemple de Pierre Damien qui nous a laissé un traité *De Jejunio Sabbati*, un *Liber Dominus vobiscum* et un opuscule *Contra sedentes tempore officii*.

que d'une blancheur immaculée [1] ? En Orient, un autre aspect prédominait ; l'eucharistie était avant tout un « pain de vie », vivifié lui-même par l'Esprit, et dispensant aux chrétiens la vie éternelle. Il ne s'agit plus ici de pureté ou d'impureté, mais de « mort » et de « résurrection » [2]. Or, c'est ce qu'exprimera le mieux, le pain fermenté. Le pain azyme, en effet, est sous cet aspect, « sans âme » et « sans vie ». Remuer ces « mesquineries liturgiques » signifiait donc au XIe siècle toucher à la théologie elle-même dans ce qu'elle avait de plus concret, pour le savant comme le fidèle, c'est-à-dire toucher à la vie même de l'Église.

Ce fut à Constantinople que la détestable polémique eut ses premières conséquences. Au printemps de 1053 les monastères amalfitains furent mis en demeure d'abandonner les azymes. Leur résistance aboutit à l'expulsion des moines et à la fermeture des Églises de rite latin, ce qui ne se fit pas sans une violence sacrilège [3]. La tempête passa en Occident peu après, lorsque Léon d'Ochrida, métropolite de Bulgarie, en écrivit à Jean de Trani en Italie du sud [4]. Une union n'était possible qu'à condition que les Latins abandonnent leurs erreurs. La lettre fut transmise au Cardinal Humbert, qui en fit une traduction latine pour le pape Léon IX. On avait eu déjà des échos à la curie romaine des événements survenus à Constantinople ; la lettre de Léon d'Ochrida ne pouvait qu'augmenter l'inquiétude. Sans doute, les accusations formulées étaient-elles graves. Mais ce qui déplaisait le plus, c'était, de la part de l'Église d'Orient, cette manière de s'ériger en juge de l'Église romaine. On portait ainsi gravement atteinte au prestige et aux droits du Siège apostolique sur un point où celui-ci était particulièrement sensible. De plus, on était en une époque où, précisément, tout était mis en œuvre pour relever son autorité à la face de tout l'univers,

1. PIERRE DAMIEN, *Lib. grat.*, 19 (P. L., 145, 129) : « Il (le Christ) préleva de la masse fermentée l'azyme de sincérité pure de l'infection de vétusté ; de la chair même de la Vierge qui est conçue du péché, sortit une chair sans péché ». Cette perspective de l'Incarnation déterminera l'allure que prendra la piété eucharistique en Occident.

2. A partir du VIIe s. se développe une conception symbolique de l'action eucharistique qui voit dans le pain, dès le début de la Liturgie, une image du Christ venant dans sa gloire divine (grande Entrée) accomplir l'œuvre de la Rédemption dans sa mort (récit de l'Institution) et dans sa Résurrection par l'Esprit (épiclèse).

3. Profanation des azymes consacrés. Cfr LÉON-HUMBERT, *Lettre I à Cérul.*, 29 (WILL, p. 81) ; HUMBERT, *Dialogue*, 64 (WILL, p. 126).

4. WILL, p. 51-54.

non seulement dans le domaine spirituel, mais aussi dans le temporel[1]. A travers tout le conflit de 1054, le rôle universel du primat restera la question primordiale qui déterminera les attitudes du Siège apostolique.

Le fougueux Cardinal Humbert rédigea au nom de Léon IX une réponse qui devait être adressée au patriarche Michel Cérulaire[2]. Elle constitue, en quarante chapitres, un vrai traité de la primauté du siège romain et des « plus de quatre-vingt-dix erreurs » de l'Orient. Le sujet donnait à Humbert l'occasion d'étaler sa science peu commune, autant que son adresse dans les joutes théologiques, chose bien inopportune dans la circonstance. Humbert n'oublie rien qui ne puisse exalter le Siège apostolique. Il croit bon de citer presqu'en entier le texte de la Donation de Constantin, s'inspire du pseudo-Augustin et surtout de Grégoire le Grand[3]. Dans une partie plus directe, Humbert réfute les accusations de Léon d'Ochrida, et attaque Cérulaire, lançant contre lui les soupçons les plus divers, et allant jusqu'à lui refuser le titre de Patriarche. Si l'Église de Byzance s'insurge contre l'Église Mère, ne serait-ce pas à cause de ses mauvais bergers ? En ce cas, qu'aurait d'autre à faire cette Église que de s'en débarasser ? La pensée d'Humbert est nette, et la voie de sa procédure tracée : faire triompher la primauté du siège romain, et au besoin agir contre la personne de Cérulaire.

III

Cette première missive ne fut heureusement pas expédiée. Car au seuil de 1054 parvinrent au pape à Bénévent deux lettres, l'une du Basileus et l'autre du patriarche[4]. Après la défaite des forces byzantines et pontificales devant les Normands (18 juin 1054), Argyros avait envoyé Jean de Trani à Constantinople avec la demande d'assurer au plus vite l'union entre les deux parties de la

1. Usage exagéré de la Donation de Constantin. Cfr Michel, *Schisma und Kaiserhof*, p. 388.

2. Léon-Humbert, *Lettre I à Cérul.* (Will, p. 65-85) ; Humbert traita plus amplement des accusations des Grecs dans son *Dialogue* (Will, p. 93-126) ; il rédigea aussi les réponses à la lettre du basileus et celle au patriarche. Ces quatre écrits forment les documents qu'Humbert emporta à Constantinople.

3. A. Michel, *Gregor der Grosse*, eine meist unbenannte Quelle Kardinal Humberts, dans *Humbert und Kerullarios*, I, p. 120-130.

4. Non conservées, dont nous connaissons le contenu par les réponses papales.

chrétienté. Le Basileus fit pression sur Cérulaire, qui s'exécuta et adressa au pape une lettre « pleine d'humilité... pour gagner ce dernier » au projet de l'empereur, l'exhortant à la « concorde et à l'union » [1]. Le pape reçut ce rameau d'olivier avec la plus grande joie. En son nom, Humbert rédigea une réponse pour le Basileus, le remerciant de se lever comme le « héraut de la terre » ; mais il est encore tout rempli des idées de sa première lettre : le basileus doit son diadème à l'Église de la vieille Rome ; à lui, le successeur de Constantin, incombe par conséquent d'aider le siège romain à rentrer en possession de son patrimoine [2]. Rédigeant également la réponse à la lettre de Cérulaire, il résume les griefs à son endroit. Cérulaire s'était déclaré prêt à rétablir le nom du pape aux diptyques ; le cardinal s'exclame avec hauteur que cela était chose due : « quelle monstruosité ! comme si l'Église romaine était seule, et n'avait pas de filles » [3] ! Le patriarche devait être instruit plus amplement encore par les légats qui allaient être envoyés.

Le pape, en effet, avait décidé d'envoyer au Basileus une légation qui, sur place, négocierait l'accord. Vers la fin de janvier 1054, la légation composée du cardinal Humbert, du chancelier Frédéric de Lorraine et de l'archevêque Pierre d'Amalfi, munie des lettres papales [4] s'achemina vers Constantinople, après avoir conféré à Bari avec Argyros. Les légats parvinrent en juin à Constantinople, entrèrent processionnellement dans « la cité gardée de Dieu » et furent fort aimablement reçus par l'empereur, quoiqu'ils aient omis les proskynèses d'usage. Pendant plusieurs jours, ils affectèrent de n'avoir de mission que pour le Basileus. Lorsqu'enfin ils se présentèrent au patriarche, ils refusèrent la proskynèse exigée par celui-ci, ainsi que le rang qu'il leur assignait après les métropolites. Les légats se contentèrent de lui remettre les lettres papales, et se retirèrent froissés. Ils ne devaient plus revoir Cérulaire.

« Quand il en eut pris connaissance, le patriarche remarqua que les lettres cadraient bien mal avec ce que l'on savait de la mansuétude et de la douceur de Léon IX. Le ton du document le froissa, lui aussi, lui qui était décidé de ne traiter avec le pape que d'égal à égal. Ainsi se prit-il à douter de leur authenticité. Certains indices, prétendit-il, lui firent croire que tout était une machination d'Argyros, et il résolut de traiter les légats comme de simples émissaires

1. CÉRULAIRE, *Lettre I à Pierre d'Antioche*, 3 (WILL, p. 174).
2. LÉON-HUMBERT, *Lettre à Const. Monom.* (WILL, p. 88).
3. LÉON-HUMBERT, *Lettre II à Cérul.* (WILL, p. 90).
4. Voir p. 148 note 2.

de ce dernier »[1]. La nouvelle d'un événement dont il pouvait facilement tirer parti, venait de parvenir à Constantinople. Léon IX était mort le 19 avril 1054.

Entretemps, une joute théologique se tint le 24 juin an monastère du Stoudion, entre Humbert et le moine Nicétas Stéthatos. Ce dernier avait composé un ouvrage réfutant le *Dialogue* d'Humbert, et s'étendait surtout sur les azymes[2]. Humbert écrasa son ennemi avec une violence qui dépassa toute mesure[3]. Mais le point le plus grave de la polémique fut la question du *Filioque*, que le cardinal jeta dans la mêlée. Maladresse extrême de la part d'Humbert, car à Byzance, on avait oublié la vieille querelle, et Cérulaire lui-même avoua n'en avoir jamais entendu parler « jnsqu'à ce jour ». Humbert accusa même les Grecs d'avoir supprimé le *Filioque* du symbole[4]. Le reproche était grave. Le patriarche ne pouvait plus se taire. L'empereur demanda aux légats un mémoire sur ce point. Humbert le rédigea en toute hâte, amenant pêle-mêle force textes des Pères grecs et latins[5]. Il n'était cependant pas à même de tirer au clair une question aussi délicate. « Alors qu'il aurait fallu insister sur ce point capital que, d'après les Latins, le Père et le Fils ne constituent qu'un principe unique de l'Esprit-Saint, il garde là-dessus un silence complet »[6]. Le dialogue entre Grecs et Latins sur le *Filioque* n'était pas, il est vrai, au point mort, et il allait se poursuivre ; mais l'intervention malhabile d'Humbert le rendrait plus difficile.

La journée du 24 juin s'acheva devant l'empereur et la cour par un triomphe éclatant des légats. Nicétas fit amende honorable. Son écrit fut livré aux flammes et le moine vint le lendemain s'humilier à nouveau devant ses partenaires, qui le reçurent dans leur communion et lui accordèrent leur plus cordiale amitié. C'est du moins ce que pensa Humbert, qui le notifia plus tard dans son compte-rendu au pape Victor II[7].

1. D. F. Mercenier, dans *Qu'est-ce que l'Orthodoxie?* Bruxelles, 1944, p. 82 ; cfr Cérulaire, *Lettre II à Pierre d'Antioche*, 1 (Will, p. 185).
2. *Dialexis* (Will, p. 126-136) ; texte grec dans Michel, *Humbert und Kerull.* II, p. 320-342).
3. *Contra Nicetam* (Will, p. 136-150).
4. Il le dit explicitement dans la bulle d'excommunication.
5. *Rationes card. Humberti de s. Spiritus processione a Patre et Filio.* Cfr Michel, *Humbert und Kerullarios*, I, p. 77-119.
6. Jugie, *op. cit.*, p. 204.
7. *Brevis et succincta commemoratio* (Will, p. 150-152). Cfr Michel, *Humbert und Kerullarios*, II, p. 343-409. Nicetas devait pourtant répondre à Humbert dans sa *Synthesis*.

Le patriarche n'était pas descendu au « concile » du 24 juin. Il continuait à ignorer les légats. Cet isolement volontaire confirma Humbert dans l'opinion qu'il avait eue dès le début des tractations, et qu'Argyros lui avait peut-être confirmée : seul Michel Cérulaire et quelques adeptes étaient hostiles à l'union, car « pour ce qui regarde les colonnes de l'empire et ses citoyens sages et honorables, la ville est très chrétienne et très orthodoxe »[1]. Même Nicétas s'était soumis. Les légats résolurent de passer aux mesures extrêmes, et de jeter l'anathème sur le patriarche. Ils le firent par un coup d'éclat, l'un des plus déplorables de l'histoire de l'Église.

IV

Le samedi 16 juillet 1054, à l'heure de la liturgie à Ste-Sophie les légats s'avancèrent vers l'autel, y déposèrent la bulle d'excommunication de Michel Cérulaire et de ses adhérents, et prononcèrent en présence du clergé et du peuple une formule d'anathème. Puis ils sortirent, secouant la poussière de leurs pieds en s'écriant : « Que Dieu voie et juge »[2]. Le lendemain, ils mirent en ordre les églises latines de la capitale, et firent leurs adieux au Basileus qui les combla de présents. Dès le lundi 18, ils se mirent en route pour l'Italie.

La bulle d'excommunication avait été rédigée en latin par Humbert lui-même. « Elle était si peu mesurée, si remplie d'exagérations et même de faussetés, qu'il suffisait de la faire connaître pour ameuter contre les légats le clergé et le peuple »[3]. En voici la finale : « Que Michel, le néophyte, qui porte abusivement le titre de patriarche ... et avec lui Léon ... et tous ceux qui le suivent dans les erreurs susdites et témérités présomptueuses, que tous ceux-là tombent sous l'anathème, *Maranatha*, avec les simoniaques, valésiens, ariens, donastistes, nicolaïtes, sévériens, pneumatomaques, manichéens et nazaréens, et tous les hérétiques, bien plus avec le diable et ses anges, à moins qu'ils ne viennent à résipiscence. Amen. Amen. Amen »[4].

Lorsqu'il en eut pris connaissance, Cérulaire n'en revint pas. Il en communiqua une traduction au Basileus, et exigea une justifi-

1. Bulle d'excomm. (WILL, p. 153).
2. *Brevis et succ. comm.* (WILL, p. 152).
3. JUGIE, *op. cit.*, p. 208.
4. Bulle d'excomm. (WILL, p. 154).

cation des accusations de la part des légats que l'empereur fit revenir sur le champ. La stupeur de Constantin IX fut telle, qu'il soupçonna Michel d'avoir falsifié la traduction de la bulle. Mais une nouvelle traduction, qu'il exigea en présence des légats, ne put que confirmer l'exactitude de la première. Le dernier espoir de l'empereur était tombé ; les légats refusaient d'ailleurs de comparaître devant un synode où Cérulaire eût été le juge. Le Basileus les pressa de partir au plus tôt. D'ailleurs, la foule était excitée. L'émeute gronda autour du palais impérial. Pour l'apaiser, l'empereur se vit contraint de livrer aux flammes la bulle d'excommunication [1] et d'adresser au patriarche une lettre d'excuses. La tentative d'union du Basileus avait échoué sur le plan politique comme sur le plan religieux. Le dimanche suivant, 24 juillet, devant tout le peuple, le saint Synode promulgua la condamnation solennelle des agissements des légats. On donna lecture de l'acte officiel relatant les événements *(Édit Synodal)* [2]. Ce document n'attaque pas directement le pape ou le Saint Siège. Les légats qu'il condamne y sont considérés comme les envoyés d'Argyros et non de Léon IX. Cérulaire ne tarda pas à mettre au courant des événements le patriarche Pierre d'Antioche, voulant amener celui-ci à rompre avec le siège de Rome et rallier autour de lui-même tout l'Orient chrétien [3].

Ces faits regrettables ont renforcé l'antipathie et l'hostilité des Grecs à l'égard des Latins. Comme Humbert l'avait fait pour Cérulaire, on dressa des listes détaillées des errements des Latins [4], reléguant ceux-ci au rang des hérétiques. Le conflit entre l'Orient et l'Occident, qui jusqu'alors avait mis aux prises avant tout les princes, les hommes politiques et les théologiens, devait s'étendre aux masses. Un siècle et demi plus tard, lors de la prise de Constantinople par les Croisés, il atteindrait son paroxysme.

V

Pour apprécier les événements de 1054, historiens et théologiens

1. Cérulaire conserva l'original dans les archives, « pour le perpétuel déshonneur et la condamnation permanente de ceux qui avaient lancé contre notre Dieu de pareils blasphèmes ». *Édit synodal* (WILL, p. 168).

2. WILL, p. 155-168.

3. Deux lettres de Cérulaire à Pierre d'Antioche nous sont parvenues (WILL, p. 172-188).

4. Ainsi la *Panoplia* que MICHEL attribue à Cérulaire ; cfr MICHEL, *Humbert und Kerullarios*, II, p. 41-281.

ont beaucoup parlé de la valeur canonique de l'excommunication et des responsabilités réciproques. A la date du 16 juillet, le siège romain était vacant. Les légats pouvaient-ils prendre une mesure aussi grave ? Il semble que les contemporains de l'incident n'aient pas mis en doute leurs pouvoirs. Ceux-ci ne demandèrent d'ailleurs pas confirmation de leur mission au nouveau pape Victor II lorsqu'il fut élu presque un an plus tard [1].

Quel jugement faut-il porter sur ces événements, et quelle leçon peut-on en tirer ?

Tout d'abord on est en droit de se demander si le doux et patient Léon IX aurait approuvé l'intransigeance et la violence de celui à qui il avait confié les délicates négociations de Constantinople. Même à supposer qu'en droit strict Humbert n'eût pas été dans son tort, pourquoi doit-on constater que, malheureusement, son action n'a eu aucun résultat, et que loin de combler le fossé déjà profond entre les deux Églises, elle n'a fait que l'élargir ? Nous sommes ici au problème le plus important que révèle la rupture de 1054. « La vérité dans ce domaine n'a qu'un droit : celui d'être *plus* charitable, c'est à ce signe qu'on la reconnaîtra le mieux » [2]. De part et d'autre, en effet, il manquait l'attitude essentielle et première à toute tentative de rapprochement : ce désir de compréhension patient et charitable, ce respect mutuel qu'on appelle aujourd'hui l'« irénisme ». Le but premier de la légation romaine était l'accord politique et religieux sur des questions en litige, ce qui ne signifie pas uniquement une entente militaire et canonique, mais un échange humain de rapports. Il eût fallu au préalable une connaissance réciproque des habitudes, des traditions, des idées théologiques en cours, des usages liturgiques et rituels existant alors dans les deux Églises. Une telle connaissance ne pouvait s'acquérir que dans un climat serein exempt de dispute, climat de charité et de fraternité.

Au lieu d'être ouverts les uns sur les autres, Grecs et Latins étaient obnubilés par leurs propres prérogatives et, psychologiquement, en état d'agressivité défensive. Le Byzantin s'accrochait à son impérialisme, le Latin à la croissance de l'idée pontificale. Nous pouvons aisément nous rendre compte aujourd'hui de l'incompréhension, que devait susciter chez un oriental de l'époque, l'attitude d'un Latin qui se mouvait exclusivement dans des catégories occidentales.

1. V. GRUMEL, *Le schisme de Michel Cérulaire en* 1054, dans *La Croix* du 26-1-1954, à la suite de A. MICHEL, est d'avis que « le mandat, selon le droit et la coutume du temps, continuait à valoir ».

2. D. L. BEAUDUIN, *La liturgie et la séparation des Églises*, p. 324.

Humbert incorporait dans ses exigences la reconnaissance d'une papauté centralisée, inconnue en Orient, et entendait traiter Cérulaire comme il eût traité n'importe quel évêque latin récalcitrant à sa réforme. Nous avons souligné que le patriarche, à aucun moment du démêlé, ne mettait en cause la prééminence du siège de Pierre. S'il témoigne une méfiance exagérée envers les envoyés de Rome, s'il a avant tout à cœur de sauvegarder ses droits et son autonomie, c'est non seulement en raison de son tempérament, mais à cause d'une théologie qui échappait totalement à Humbert. En Orient, les idées sur la constitution et le gouvernement de l'Église n'avaient pas évolué de la même manière qu'en Occident. On s'était attaché à la vieille conception pentarchique d'une seule Église dans un seul empire. Or, si la conscience du primat de Pierre devait se développer dans l'Église, c'était à Rome et autour de Rome qu'elle devait le faire. Ne devait-elle pas y briller dans toute sa splendeur pour être aperçue de partout comme étant cette Église « qui préside dans la charité » [1] suivant l'expression d'Ignace d'Antioche ? Or la lumière ne rayonnait que bien faiblement dans la chrétienté du Xe siècle, alors que le Siège apostolique était la proie des convoitises humaines. Comment les chrétiens d'Orient auraient-ils pu tout-à-coup déceler, derrière le visage courroucé du cardinal Humbert, un message authentiquement divin concernant le siège de Pierre ? Nous qui relisons cette histoire à la lumière du dogme du Vatican, nous y arrivons peut-être. Humbert vint en effet à Constantinople proclamer cette notion de la suprématie pontificale, qui nous est familière aujourd'hui. Aussi est-il exagéré de dire, comme on l'a fait, que « la vraie cause du schisme déclaré du XIe siècle a été la volonté autonome du patriarche byzantin de maintenir sa pleine autonomie vis-à-vis du pontife romain » [2]. Si Cérulaire en est arrivé là c'est au fond parce que le flambeau n'était pas assez rayonnant.

Une plus grande charité eût pu cependant amorcer des contacts qui eussent abouti à la longue à cette vision, que les données de la théologie orientale auraient adaptée à la mesure voulue. L'ignorance, l'intransigeance et l'accumulation des griefs eussent été finalement vaincues par cette attitude, pour peu qu'on eût voulu la cultiver. Ne voyons-nous pas Humbert lui-même écrire dans un moment de sérénité : « L'Église sait que la diversité des usages n'est pas un obstacle au salut des croyants lorsqu'une même foi,

1. *Épître aux Romains*, Inscript.
2. JUGIE, *op. cit.*, p. 232.

agissante par la charité, recommande tous les hommes à Dieu »[1]. Quel contraste entre cette phrase et la bulle d'excommunication ! Ne faut-il pas s'étonner, d'autre part, de ce que le grief le plus fortement débattu, les azymes, ne figure même pas dans l'Édit Synodal. Par ailleurs nous voyons ce qu'une mentalité sereine pouvait produire de fruits pacifiques. Pierre d'Antioche, répondant à Cérulaire passe en revue tous les griefs contre les Latins et conclut : « Pour exprimer franchement mon avis, si les Latins consentaient à supprimer l'addition au symbole, je n'exigerais, rien de plus, mettant au nombre des choses indifférentes, avec tout le reste, même la question des azymes »[2]. Sur le *Filioque*, il se montre même indulgent : « Ces Latins après tout sont nos frères, bien que leur rusticité et leur ignorance, leur attachement à leur propre sentiment les fassent parfois dévier du droit chemin. Il ne faut pas exiger de ces nations barbares la scrupuleuse exactitude que nous réclamons des nôtres, élevés dans les raffinements de la culture. C'est déjà beaucoup s'ils confessent correctement le mystère de la vivifiante Trinité, et celui de l'Incarnation »[3]. « Je te supplie, je t'implore et embrasse en esprit tes pieds, relâche un peu ta rigueur, montre-toi plus modéré et plus condescendant en des choses où l'honneur de Dieu n'est pas en cause. Prends garde qu'en voulant raccommoder la déchirure tu ne l'élargisses »[4]. Tout en restant sur sa position théologique[5], Pierre d'Antioche fait ce premier geste, cette première avance qui crée une nouvelle atmosphère.

* * *

La tentative d'union de 1054 a élargi la déchirure. Nous avons cru voir la raison de son échec dans ce manque d'irénisme caractérisé plus haut. Un travail effectif pour l'unité des chrétiens ne peut se faire que dans cet esprit, sans lequel il risque de n'être qu'« airain qui résonne et cymbale qui retentit » (*I Cor.* 13, 1). Un aspect essentiel du mystère de l'Église nous est révélé par les événements douloureux de 1054. Dans l'économie nouvelle, celle de l'Église, il ne suffit pas de prouver que l'un a tort et que l'autre a raison. L'ordre légal, celui de la justice et de la loi, celui du monde, a été supplanté par l'ordre de la miséricorde, de la grâce, de la charité.

1. *Lettre I à Cérulaire* (WILL, p. 181).
2. *Ibid.*, 20 (WILL, p. 203).
3. *Ibid.* 14 (WILL, p. 198).
4. *Ibid.* 21 (WILL, p. 202).
5. Cfr sa lettre à Dominique de Grado-Venise (WILL, p. 208-228).

La vérité du message chrétien dans toute sa plénitude ne pourra se manifester que dans la charité ; tout effort qui a en vue l'« édification du corps du Christ » ne sera efficace que dans la mesure où il jaillira entièrement de l'amour, suivant cet esprit que Paul veut faire naître dans le cœur des Galates quand il leur écrit : « Je vous prie donc instamment... d'avoir une conduite digne de la vocation à laquelle vous avez été appelés, en toute humilité et douceur, avec patience, vous supportant mutuellement avec charité vous efforçant de conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix » (*Gal.* 4, 1-3).

« De nos jours, dans le public mieux informé, a-t-on écrit récemment, bien des préjugés qui tenaient à l'éloignement et à l'ignorance sont tombés. On comprend mieux où se situent les vrais problèmes. Les mentalités sont plus proches, plus perméables qu'autrefois, et les animosités sont en voie de disparaître. De tous côtés on aspire à l'unité chrétienne. On en mesure, certes, toutes les difficultés, et, sentant l'impuissance humaine, on s'y prépare du moins dans un effort de compréhension et de charité. Et sans négliger, en recherchant même les contacts qui rapprochent les esprits, c'est à la prière principalement que l'on demande la réalisation de la grande espérance commune » [1].

Écrivant au Cardinal Mercier le 24 mars 1924, le Pape Pie XI disait : « Nous adressons l'expression de notre plus vive reconnaissance à tous les catholiques qui, sous l'impulsion de la grâce divine se tournent vers leurs frères dissidents et s'appliquent à leur frayer la voie du retour à l'intégrité de la foi, surtout en leur donnant un exemple vivant de la caractéristique des disciples du Christ, la charité » [2]. Le moment n'est-il pas venu de mettre en pratique cet appel à la charité unioniste ? Puisse le douloureux anniversaire du schisme être pour tous les chrétiens l'occasion d'un examen de conscience salutaire [3].

D. N. EGENDER.

1. V. GRUMEL. *art. cit.*
2. D. L. BEAUDUIN, *Le vrai travail pour l'Union*, dans *Irénikon*, II (1927) p. 10.
3. On se référera utilement à l'article de Prof. Joannidis publié ci-après p. 200.

Le Martyre comme témoignage de l'Amour de Dieu, d'après Nicolas Cabasilas.

Quantae animae hodie renovatae dilexerunt Te, Domine Jesu.
S. Ambroise

Premiers en date des saints de notre ère, les martyrs incarnèrent au suprême degré l'idéal de l'imitation du Christ, en vivant intégralement l'« amour plus fort que la mort » (Cant. 8, 6) [1]. Ce dernier holocauste qui s'est mué chez eux en chant de triomphe, ne fut que l'échange de l'attente temporelle contre l'assurance intemporelle de n'être plus séparé du Christ : passage de l'espérance nostalgique infuse, à la certitude conquise. D'un mot, l'« évasion », la seule permise à ces âmes de feu ; d'où leur allégresse à l'heure du don total.

I. Amour et joie

Nicolas Cabasilas, dans sa *Vita in Christo*, affirme l'étroite connexion de la passion amoureuse et de la joie ; celle-ci véritable charisme, qui a toutes les allures d'un transport « arrachant l'être aux limites et aux lois de nature proprement dites ».

1. Pour les antécédents et la terminologie de cette étude, se reporter à notre article sur l'*Amour divin chez Cabasilas* dans le fascicule 4 d'*Irénikon* 1953, p. 376 sv. — Sur la question générale du martyre, nous renvoyons à H. Delehaye, *Les origines du culte des Martyrs*, Bruxelles, 1912, p. 7, et pour les contemporains, à l'étude du regretté P. Viller, *Martyre et perfection* (RAM, 1925), ainsi qu'à l'ouvrage récent d'E. Peterson, *Les Témoins de la vérité* (Coll. « La Sphère et la Croix »), qui élargit le thème. L'angle particulier sous lequel nous examinons le martyre diffère de tous ces travaux.

Cette idée si chrétienne en ses fondements, est familière à Cabasilas. Il l'a formulée comme suit : « Ces deux passions, — amour et joie — Dieu les a ordonnées à lui-même afin que lui seul soit notre amour et notre joie »[1]. A l'appui de cette affirmation, rappelons que dans le dernier entretien du Christ chez saint Jean, où il est tant parlé d'amour, la joie fait sa première apparition comme fleur de la révélation de la charité. Le martyre en est comme l'éclatante confirmation. Étant une extase d'amour, ou une mort d'amour, il s'accompagne, chez ses plus grands représentants, d'une joie surnaturelle qui a frappé tous les spectateurs du prodige, et dont Cabasilas, si éloigné pourtant des siècles de l'époque héroïque, se fait l'écho. Cette joie désigne à nos yeux l'entrée de l'âme — ou plutôt son retour — dans la Patrie.

Comment en être surpris, si l'on adopte l'optique de ces victimes de choix ? La présence immanente, pleinement appréhendée et sentie dans le brasier de l'amour, prend la place de l'image réfléchie dans le miroir du cœur. C'est à ce point que, pour le martyr, la béatitude n'est plus une récompense future : il en touche, déjà au moment de son offrande, les premières arrhes. D'où viendrait sans cela ce fait extraordinaire que « les corps mêmes ne tremblent pas » ? Le sceau que le Bien-Aimé a imprimé dans la chair du cœur par la chrismation rituelle et qui est le sacrement de la force, n'était-il pas déjà le gage précieux de la promesse ? [2] Assurément les grâces de l'initiation chrétienne ont ouvert les yeux de l'esprit. Ceci reste au premier plan de la pensée de notre mystagogue. C'est même aux effets immédiats du baptême qu'il commence par attribuer la fermeté des soldats du Christ, qui « créés dans le Christ, et professant le Christ, s'ensevelissent avec lui ». Néanmoins, force lui est de reconnaître qu'en l'absence du baptême d'eau, il y a le sacre du sang volontairement répandu qui est également efficient. Plus encore que le mystère eucharistique toujours caché, il constitue « la

1. *La vie en Jésus-Christ*, trad. Broussaleux, p. 80. Les citations sont faites ici d'après cette édition.

2. Se rappeler le sceau préfiguratif de la Sulamite dans le Cantique des Cantiques, qui contient en germe toute la mystique nuptiale des sacrements et de l'expérience vécue dans l'union.

communion au sang du Christ » rendant l'« ami » réellement « concorporel » et « consanguin » au Dieu-fait-homme. Voilà pourquoi le martyr sera appelé non seulement « ami » φίλος, mais participant (κοινωνός) du Christ, parce que tous deux sont unis dans une passion commune, passion partagée, puisque le martyr la reproduit non plus en figure (rite baptismal) mais en réalité. Le baptême de sang auquel le Christ des évangiles convie lui-même les siens (Matth. 20, 22-23), s'avère comme étant le véritable *baptême de feu*, celui du Paraclet. A signaler enfin le secret rapport entre le sang, principe vital de tout le composé humain, et le vin de l'ivresse mystique. Ainsi le Syrien, Rabulas d'Édesse, dans son panégyrique des martyrs, s'écrie : « Loué soit le Christ qui a *enivré* ses témoins avec le sang de son côté ». Et s'adressant à eux directement, il dit : « O bienheureux, ô grappes humaines de la vigne de Dieu, *votre vin enivre l'Église* »[1]. Encore une fois, même l'ébriété sacrée, invoquée ici comme symbole de la sortie de soi extatique, n'aliène pas, au sentiment de Cabasilas, la liberté du vouloir. « Il s'est offert parce qu'il l'a voulu » — ; immolation, certes, mais immolation dans la joie.

II. Martyre et perfection

Rien n'a manqué au martyr chrétien pour faire de son don l'œuvre suprême de la sainteté, reconnue telle par tous ses contemporains. Les témoignages abondent à cet égard. Déjà Clément d'Alexandrie applique au martyre ce mot de « perfection » que reprendront tous les panégyristes futurs.

Dans le gnostique, se profilent, selon Clément, les traits du martyr, qui n'est tel que par amour de Dieu, et qui meurt pour sa foi, ayant accompli l'œuvre de charité parfaite[2]. L'impassibilité, tant prônée par l'école d'Alexandrie, nous paraît déterminée ici par l'état de ravissement en lequel le Seigneur en per-

1. A. Hamman, *Prières des premiers chrétiens*, Paris, 1952, p. 271.
2. *Strom.*, IV, 21, 130. Un rapprochement s'impose ici. Les martyrs imitent le Christ non seulement en mourant pour lui, mais encore en le glorifiant, tout comme le Fils, envoyé par le Père, l'a glorifié (Jn 17, 4).

sonne, ayant détaché le martyr de son propre *moi*, l'unit au sien. En ce sens, Cabasilas désignera le Christ comme le Bien-Aimé de la vie unitive, comme l'*alter ego* de ses amis. Et il affirme avec une singulière emphase que du fait de partager avec lui la royauté, les ravisseurs du Royaume *(violenti cælum rapiunt)* ne se réjouissent pas parce qu'il leur fait part de ses biens, mais parce que *Lui* se trouve dans ses biens (p. 215). Doctrine du pur amour, heureusement nuancée dans cette formule lapidaire : « *Le Bien-Aimé est la Béatitude* », formule qui, soit dit en passant, rend un son augustinien.

Ainsi les martyrs qui, conformément au commandement évangélique *perdent* leur âme, obtiennent en échéance le Maître des âmes, revivant dans et par le Christ.

Le motif profond qui inspire et guide l'exploit suprême de ces chrétiens parfaits nous est révélé en cette autre définition cabasilienne, également concise : « le martyre, c'est l'amour en exercice ». Suit le déroulement imagé et précis de cette affirmation : « Le martyre, c'est la manifestation de la vertu, c'est l'éclatante preuve par le fer, par le feu et par toutes sortes de violences, que l'on connaît le Christ et qu'on l'aime au delà de tout ce qui est aimable, qu'on ne tient rien pour aussi sûr que l'espérance en Lui » (p. 125).

De quelle nature est cet amour qui rend la créature insensible à toute crainte comme à toute douleur ! Et c'est ici qu'apparaît la figure même du « divin Archer » d'Origène, qui fait languir et guérit du même coup, brise tout obstacle et fait trangresser les limites de l'être sensible [1]. L'âme libérée, d'un seul élan s'unit à l'Époux céleste.

Voici, cueillis dans l'*Octoïchos* grec, quelques versets chantant l'état et la gloire des martyrs : « O bienheureux et hautement loués martyrs du Seigneur, vous brûlez des ardeurs de votre amour pour lui... Vos corps sont transpercés par le glaive, mais jamais votre esprit ne pourrait être retranché de l'amour divin.

1. Il convient, en rapprochant cet amour de la divine humanité du Christ chez Origène du christocentrisme affectif de Cabasilas encore plus tendre, de tenir compte de la note finale de l'étude du P. SALAVILLE, d'après laquelle l'œuvre d'Origène aurait été une des principales sources de notre auteur.

Souffrant avec le Christ, vous êtes consumés par les « charbons ardents du Saint-Esprit. Blessés (*ulcérés*, dans le texte) par le divin désir, tes martyrs, Seigneur, se réjouissent de leurs plaies ». Premiers-nés de nos saints, les martyrs n'ont-ils pas été également les premiers imitateurs de ce que le Dieu incarné a voulu, en sa magnificence, offrir dès ici-bas aux enfants de sa prédilection ?

Quoi qu'il en soit, le contraste paraît troublant, de prime abord, entre l'insensibilité à toute souffrance des martyrs, et l'agonie de Gethsémani et du Golgotha. Mais n'oublions pas que la nature passible du Christ-Jésus était à la fois la norme humaine et la condition expresse de notre rachat. C'est pour la rémission des péchés de notre race que devait souffrir le second Adam ; il devait boire aussi l'amer calice jusqu'à la lie, jusqu'à la déréliction sur la Croix. Et c'est de toute cette souffrance accumulée, concentrée sur la Personne du Fils que le Rédempteur voulut préserver ceux qui surent aimer par dessus tout la Souveraine Beauté, comme l'appelle avec une révérente adoration le vieux maître byzantin. En avançant cette conjecture, nous ne croyons pas trahir sa pensée profonde, volontairement laissée par lui dans l'ombre sur ce point particulier.

III. Présence du Christ

On sait que tous les contemporains des soldats du Christ attribuaient leur extraordinaire courage à l'invisible assistance du Seigneur. La voix autorisée des théologiens anciens, Clément, Tertullien, Cyprien, Origène, Eusèbe de Césarée, fut unanime : « Le Christ en personne combat avec ses amis »[1].

1. Le P. Viller note très instamment à ce propos : « Cette présence de Jésus apporte avec elle une partie de la puissance de Jésus » (*l. c.*, p. 19). Le mot décisif sur ce point a été prononcé par Schneider dans son étude *Passionsmystik :* « Le martyre est un état extatique » (p. 135). Appuyé sur Deissmann, l'auteur rappelle que le premier exemple biblique d'une telle insensibilité dans les tourments est donné au 2e livre des Macchabés (ch. 6 et 7). A notre connaissance, aucun autre historien n'a jamais mis l'accent sur cet aspect du martyre. Il va de soi qu'il ne se présente pas communément et que la majorité des martyrs chrétiens ont payé leur tribut normal à la souffrance, cruellement ressentie dans la chair.

Qu'est-ce à dire ? Pour être pleinement effectif, ce secours ne pouvait être extrinsèque, surtout dans les cas que nous allons examiner. Car il ne s'agit plus ici d'une simple endurance, mais d'une véritable exaltation, soit au moment de l'exécution, soit après la condamnation. Et pour cela il fallait assurément un contact immédiat déclenchant de telles réactions ; il fallait une réalité d'union supérieure à toute vertu, et que seule engendre le « fol amour », *φίλτρον*.

Pour illustrer cette thèse, toujours explicite chez Cabasilas, à la place des obscurs exemples cités par lui (pp. 75-77), nous choisissons trois types dont la diversité même milite en faveur de notre choix qui n'a rien d'arbitraire. Ce sont : le diacre Étienne, la vierge Blandine et le vénérable évêque d'Antioche, Ignace le Théophore, à qui l'Église d'Orient a conservé ce magnifique surnom.

D'abord le protomartyr, qui représente ici, dans tout son éclat, la communauté apostolique de Jérusalem. Avec lui nous sommes encore à l'aube de la foi persécutée, au lendemain du miracle des langues, et respirons l'air pur de cet évangile de l'Esprit. Rempli de son souffle vivifiant, Étienne se présente devant le Sanhédrin où sa face brille comme celle d'un ange (Act. 6, 15). Après une confession de foi qui part d'un récit historique pour s'achever en réquisitoire, le diacre protomartyr meurt lapidé en priant pour ses bourreaux. Et voici que, premier de tous les vivants, il voit dans le ciel entrouvert le Christ de gloire à la droite du Père. Révélation et mort en pleine extase, préparant en quelque sorte l'aveuglante vision de Damas.

La seconde victime, Blandine, ne prononce aucune parole mais chacun de ses gestes, épié par les regards émerveillés de l'assistance, est un témoignage d'une indicible et ardente joie. Eusèbe de Césarée nous dira avec admiration, avec stupeur même, le comportement de cette frêle enfant, l'élue du martyrologe lyonnais (en 171). Ayant assisté au supplice de ses frères dans la foi, elle se hâte comme attirée mystérieusement pour les rejoindre en jubilant, semblant appelée au banquet des noces et non jetée aux bêtes [1]. Et c'est ainsi que cette pure flamme

1. *Hist. eccl.*, V, I, 55.

s'éteindra dans une véritable mort d'amour. « Agnelle de Jésus » ainsi que l'Église d'Orient nomme toutes ses filles martyres, elle pourra murmurer en expirant le refrain du *Cantique des Vierges* de Méthode d'Olympe : « La lampe allumée à la main, je marche, mon Époux, à ta rencontre ». Ou mieux encore, ce verset liturgique placé sur les lèvres de toutes les martyres : « Je t'aime, ô mon Fiancé ! Avec toi, je souffre, me crucifie et meurs pour co-ressusciter avec toi ». Mais quelle parole humaine est capable de rendre ce que chante un cœur intact, entièrement soulevé par l'élan de l'Amour divin ?

Enfin voici S. Ignace d'Antioche, chef spirituel d'une des plus importantes cités chrétiennes du IIe siècle, auteur des Lettres pastorales écrites au milieu d'une des premières persécutions. Figure d'une grandeur inoubliable s'offrant en hostie, l'être tendu tout entier vers l'accomplissement de son don. A la veille du jour qui doit consumer de gloire ce front déjà nimbé par une trop longue attente, il pousse ce cri qui a bouleversé tant de générations de croyants : « C'est le pain de Dieu que je veux, qui est la chair de Jésus, et, pour boisson, je veux son sang qui est l'incorruptible amour » (Rom. VII,2). Il faudrait transcrire presque toute cette lettre aux Romains, désireux d'empêcher le sacrifice du saint évêque qui, lui, « froment de vie » n'aspire qu'à « être moulu par les dents des bêtes afin d'être trouvé un pain pur ». Il y a en toutes ces paroles de visibles allusions au Sacrement du Corps et du Sang, mystère de l'amour. Consanguinité réelle s'il en fut, avec le Seigneur, du martyr-apôtre.

IV. Le martyre et la gloire

D'après l'universelle croyance, les martyrs, exemptés du jugement, entraient d'emblée dans la gloire. Là-dessus tous les Pères et les Docteurs sont d'accord. Les célèbres visions de Perpétue, qui n'a vu que des martyrs au ciel, popularisent et confirment ce fait spontanément reconnu. Le sang, a-t-on dit, c'est la clef du Paradis. Tous reconnaissent hautement que le martyr, ainsi que le disait admirablement S. Jean Chrysostome,

a la charité enracinée dans le cœur [1]. Autrement dit : c'est le Christ vivant dans l'âme qui a *soif* et *faim* de lui.

Cabasilas, qui joint au sens sacral inné de la tradition byzantine le sentiment si vif et de l'éternelle présence et de l'accomplissement, esquisse en quelques traits le vivant tableau des béatitudes finales. Tableau où la part de l'ami ou proche est prédominante. Dans l'avant-dernier chapitre (livre VI) de sa *Vie dans le Christ*, chapitre consacré à la méditation des bienfaits reçus par l'initié, il écrit : « Chœur des élus, assemblée des bienheureux... La splendeur par excellence descend des cieux sur la terre. — D'une part les justes qui ont prouvé leur attachement au Christ par l'exercice des vertus, afflictions et labeurs. — De l'autre, *les Martyrs qui ont imité le Christ dans son immolation... et qui montrent encore les cicatrices sur leurs corps glorieux. Ils sont tout triomphants sous la marque des blessures, pareilles à des inscriptions sur des trophées. Cercle d'élite* » (p. 158).

Aussi l'Église avec son sûr instinct ne s'y trompa guère en instaurant le culte de leurs reliques. Culte officiel à base doctrinale et qui s'inscrit jusque dans la pierre des monuments chrétiens [2].

Dans sa belle dédicace du temple (Ve Chap. de la *Vita*), Cabasilas nous dépeint cette cérémonie solennelle de la translation de ces dépouilles sacrées toujours vivantes et opérantes. Rien, proclame-t-il, n'est en corrélation plus étroite avec le Christ eucharistique que les martyrs qui lui sont comparables quant au corps, quant à l'esprit, quant au genre de mort, quant à tout (p. 147). D'où ce transfert personnel par l'évêque des ossements oints et scellés de sa propre main dans le corps de l'autel,

1. Cfr VILLER, *l. c.*, p. 21.

2. Se rappeler qu'en Occident, dès l'époque mérovingienne, l'office de la dédicace d'une église assimile la déposition des reliques dans un nouvel autel à l'installation des martyrs eux-mêmes (A. GRABAR, *Martyrium*, t. II, p. 6). Rappelons aussi que, tandis que l'invisible transfiguration du corps s'amorce dès ici-bas pour les martyrs, leurs âmes qui reposent au ciel se trouvent placées, dans l'Apocalypse, sous l'autel (Apoc. 7 et 8). Or nous savons que pour Cabasilas l'autel *(thysiasterion)* est identifié au Cœur bienheureux du Seigneur (idée ancienne reçue également en Occident). On doit en déduire que pour le maître byzantin, ces âmes ont comme *primum movens* l'amour même du Christ éternellement vivant.

qu'ils sanctifient par leur présence. Davantage encore ils sont le vrai temple, l'autel véritable, l'édifice n'en étant qu'une imitation figurée. Et Cabasilas de conclure : « Les reliques parfont l'édifice, comme l'Ancienne Loi l'est par la Nouvelle ». Ainsi la vertu ou énergie inhérente à ces corps tombés en poussière restera comme une force miraculeuse, l'esprit ne s'en retirant jamais.

Voilà pourquoi le jour du trépas dans cette première promotion des saints, et par extension chez tous les autres, sera le jour de leur naissance seconde : le *dies natalis*, marqué du signe de la victoire sur le dernier ennemi des Écritures et fêté désormais comme tel. La palme du martyre équivaut ici au laurier des triomphes dans le siècle. Nous pénétrons dans une atmosphère où tout respire la sereine majesté du climat de l'éternité, qui seul convient à ces esprits désincarnés.

Toute l'iconographie chrétienne est là pour certifier et donner forme à cette croyance. Ce thème du martyre fut conçu en Orient sur un type identique dans lequel les traits individuels sont délibérément effacés. Le martyr se tient droit, en une pose hiératique : regard extatique, immobilité complète. Son regard intériorisé nous indique qu'il est un voyant. D'après le commentaire d'André Grabar, cette attitude d'absolue immobilité signifie en effet le repos paradisiaque [1]. Ayant ainsi définitivement atteint la félicité céleste dans l'acte du renoncement total, le martyr du Christ se dresse comme une stèle vivante, pure hostie de louange, image créée de l'amour divin pleinement épanouie dans la consommation des noces.

V. La charité fraternelle

Nicolas Cabasilas, qui a situé son œuvre dans la perspective du dialogue divino-humain, se tait sur les réalisations de la charité fraternelle, cette manifestation visible, comme l'a dit S. Jean, de notre amour pour le Dieu invisible. Qu'il nous soit

1. Cette *apatheia* ultime, état déifié selon la conception classique de l'Orient orthodoxe, doit être considérée comme étant une sorte de pétrification extatique du face à face de la vision de Dieu.

permis, en prolongeant la ligne tracée par l'auteur de la *Vita in Christo*, d'achever sa trajectoire sur le plan temporel. Nous y verrons, le mystère « numineux » en moins, une même qualité, à savoir : l'irruption de l'énergie d'amour dans le monde des affections humaines. Sans cette flamme qui peut devenir, elle aussi, un feu dévorant (Moïse et Paul), comment imaginer le don personnel et gratuit à autrui ? Encore plus ce sacrifice du plus grand amour, celui qui donne la vie pour ses amis (Jean 15, 13) ! Comment ne pas reconnaître dans ce prochain, non seulement notre frère, mais le Christ lui-même, conformément à son Évangile ? Tout ce que l'on fait ici-bas pour les affamés et assoiffés, pour les souffrants et captifs — tout cela en bien ou en mal — ne le fait-on pas à Notre-Seigneur en personne ? Comment alors ne pas comprendre que tout amour qui n'est pas enraciné dans la concupiscence animale, vient de Dieu, révèle Dieu, remonte en pur hommage du cœur débordant vers la Source de notre désir-vouloir comme de tout bien créé ? Or ce vouloir, qui marquera à la fin son unité avec la volonté divine implantée dans la créature fidèle, lie en une seule gerbe de flammes les deux amours, le second émanant des profondeurs de l'Incréé, pour embraser le monde et y brûler toutes ses scories, tous les déchets de l'amour de soi.

En guise de conclusion à la pensée du maître byzantin, voici un schème théologal de sa courbe ascendante.

I. Le Père qui aime le Fils, son Verbe ou Parole subsistante et créatrice, l'envoie sur terre pour annoncer, aux créatures, images oblitérées du divin, la gloire en faisant rayonner dans ce monde déchu la toute puissance de l'Amour premier. En accomplissant sa mission jusqu'à la mort, le Fils, *Amour* exemplaire incarné, réconcilie, libère et déifie par participation ses frères selon la chair.

II. Les enfants de la race adamite redevenus par l'adoption charismatique — sacrifice du calvaire et grâce consécutive des sacrements dispensée par l'Esprit sanctificateur — les enfants du Dieu trine, co-héritiers du Royaume avec le Christ-Roi, s'embrasent du même feu d'amour (*philtron* cabasilien qui n'est

qu'un autre nom pour l'*Eros extaticos* de la spiritualité ancienne). Les plus forts et les plus enivrés s'élèvent d'un coup d'aile jusqu'à la cime de la *mimesis* parfaite de l'amour divin pleinement vécu dans le don total. Voie de l'expérience expansive et partant béatifiante, qui s'achève avec la pleine participation à la vie divine *in patria*. Telle nous apparaît, en sa dominante et ses harmoniques, la genèse de l'amour divin sous sa figure, chez Nicolas Cabasilas.

M. LOT-BORODINE.

APPENDICE

LES DEUX ASPECTS ICONOGRAPHIQUES DU MARTYRE CHRÉTIEN EN ORIENT ET EN OCCIDENT

Dans le tome II de son magistral ouvrage *Martyrium* consacré à l'iconographie, André Grabar, pour expliquer certaines différences dans la représentation des martyrs chez les Grecs et les Latins, les attribue à une divergence d'ordre doctrinal. A savoir : tandis que les Latins admettraient la sainteté du martyr *déjà de son vivant*, les Grecs, eux ne l'accepteraient que *post mortem*. Cette dernière tradition, remontant à saint Jean Chrysostome (Homélie XXXII, 4), aurait été acceptée par le Damascène d'après le texte suivant : « Représenter les saints dans l'état corporel qu'ils avaient sur terre, c'est leur enlever l'honneur dont ils jouissent chez Dieu, depuis qu'ils séjournent auprès de Lui » (*Mansi*, XIII, p. 276). Appliquant ce précepte général au cas *particulier* qui nous occupe, M. Grabar y voit la preuve formelle que les martyrs n'étaient pas considérés à Byzance comme étant *membra Christi, antérieurement à leur supplice*. Ceci à l'opposé de l'opinion exprimée par saint Thomas qui affirmait que les corps des martyrs « *viva membra fuerunt Christi* », opinion confirmée et officiellement promulguée par le Concile de Trente. Nous avouons ne pas saisir le nerf de ce présumé désaccord. D'abord, il est évident que les témoins de la foi ne pouvaient être canonisés de droit, avant l'acte qui seul authentifiait leur sainteté. D'autre part, il est non moins certain que dans la doctrine paulinienne du *Corpus mysticum*, adoptée et par l'Orient et par l'Occident, *tous* les chrétiens font partie de ce Corps « christique »

en tant que tels. Où serait donc le conflit doctrinal mis en avant par l'éminent iconographe ? En fait « l'allure abstraite et la beauté solennelle et monotone des martyrs » (t. II, p. 65), si justement relevée par l'auteur dans l'art grec, sont le propre de *toutes* les images hagiographiques dans l'Orient chrétien. Et c'est ce que recommande précisément Jean Damascène, Docteur de l'iconodulie, dans le passage précité auquel nous renvoie Grabar. Ainsi le principe que celui-ci défend, départage effectivement non seulement les deux types iconographiques en présence, mais encore les deux spiritualités, orientale et occidentale prises à leur source. L'une, essentiellement hiératique, idéale, tournant son regard comme d'instinct vers l'au-delà, l'autre plus réaliste, d'où sa tendance naturelle à l'individuation, au portrait, si possible, et, en ce qui concerne spécialement les martyrs, à les présenter *in via* porteurs des instruments mêmes de leur supplice [1].

En poussant la pointe plus avant, on pourrait marquer à ce propos la subtile mais pertinente distinction, encore à l'état embryonnaire à l'époque, entre l'art *sacré* et l'art *religieux* tout court. Et cette différence en quelque sorte qualificative, n'expliquerait-elle pas ce phénomène : l'absence de tout besoin de *réformisme* dans l'iconographie de l'Église orthodoxe, qui, imposant un *canon* à ses artistes, ne s'inspire pas du critère toujours changeant, parce que humain, de l'esthétique pure, comme en Occident. Quant aux martyrs, ces héros « sans crainte devant la mort » (l'ἀφόβος θανάτου), Grabar insiste très justement sur le caractère *théophanique* de leur « passion » en tant que « manifestation du Saint-Esprit descendu sur eux et qui les a rendus insensibles à la souffrance et indifférents à la mort » (*op. cit.*, p. 58). Et ceci confirme notre vue sur le martyre chrétien comme étant un véritable état *théopatique*, autrement dit, surnaturel, l'extase charismatique rendant les corps insensibles à la douleur.

M. L.-B.

1. « En règle générale, écrit Grabar, l'apparition des *attributs individuels* dans les types iconographiques des saints orientaux indique toujours une imitation venue de l'Occident, l'influence *indirecte* de ce dernier » (t. II, p. 66). De cette influence, l'auteur nous donne quelques exemples, entre autres les fresque serbes du XIIIe s. : S. Étienne représenté avec les pierres de sa lapidation. En même temps, G. rappelle l'abandon par l'Orient pour des raisons théologiques faisant écho à la façon traditionnelle d'envisager l'image religieuse (p. 68), de toute figuration allégorique (en Agneau), du Christ, figuration interdite au concile Quinisexte en 692. Interdiction suivie scrupuleusement par l'Orient chrétien.

Chronique religieuse[1].

Église catholique. — Le dimanche de la Passion (4 avril) on a célébré en divers endroits une journée de PRIÈRES pour l'« ÉGLISE DU SILENCE ». A cette occasion, la situation tragique des différentes communautés catholiques des pays de l'Est a été évoquée. On est mieux renseigné aujourd'hui sur le sort des prêtres gréco-catholiques de ROUMANIE : environ 450 d'entre eux ont été incorporés dans une brigade spéciale chargée de participer aux travaux de creusement du canal Lénine (Danube-Mer Noire). Après la brusque interruption de ces travaux,

1. Voici les sigles qui désignent nos références les plus fréquemment utilisées : *AA* = *Apostolos Andreas* (Sadrazam Ali Paşa cad. 35, Istambul); *CEN* = *Church of England Newspaper* (33, Ludgate Hill, Londres, E. C. 4) ; *CIP* = *Centrale Informatie en Publicatiedienst* (rue du Trône 12, Bruxelles) ; *CT* = *The Church Times* (7, Portugal street, Kingsway, Londres, W. C. 2) ; *CV* = *Cerkovnij Věstnik* (Le Messager de l'Église russe en Europe occidentale, 12, rue Daru, Paris 8e) ; *CW* = *The Church in the World*, Bulletin of the British Council of Churches (39, Doughty Street, Londres, W. C. 1) ; *DC* = *Documentation Catholique* (5, rue Bayard, Paris 8e) ; *E* = *Ekklisia* (Hodos Iasiou, 1, Athènes) ; *ELK* = *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* (Berlin-Spandau, Evang. Johannesstift) ; *ER* = *The Ecumenical Review* (17, route de Malagnou, Genève) ; *FU* = *Faith and Unity*, The Journal of the Council for the Defence of Church Principles (6, Perth Road, Beckenham, Kent, Angleterre) ; *HK* = *Herder-Korrespondenz* (Johanniterstr. 4, Fribourg-en-Br.) ; *LC* = *The Living Church* (407, East Michigan Street, Milwaukee, Wisc., U. S. A.) ; *OR* = *L'Osservatore Romano* (Città del Vaticano) ; *P* = *Pantainos* (Patriarcat Grec Orthodoxe d'Alexandrie, Égypte) ; *PNHK* = *Persbureau Ned. Hervormde Kerk* (Javastr. 100, La Haye) ; *POC* = *Proche-Orient Chrétien* (Séminaire Sainte-Anne, Jérusalem par Amman, Jordanie) ; *PR* = *Pravoslavnaja Rus* (La Russie Orthodoxe, Russian Holy Trinity Monastery, Jordanville, N.-Y., U. S. A.) ; *RM* = *Russkaja Mysl* (La Pensée russe, 26, rue Montholon, Paris 9e) ; *SŒPI* = *Service Œcuménique de Presse et d'Information* (17, route de Malagnou, Genève) ; *V* = *Věstnik* (Messager de l'Exarchat du Patriarche russe en Europe Occidentale, 5, rue Pétel, Paris XVe) ; *VUC* = *Vers l'Unité Chrétienne* (25, Boulevard d'Auteuil, Boulogne-sur-Seine, Seine) ; *ŽMP* = *Žurnal Moskovskoj Patriarchii* (Journal du Patriarcat de Moscou, B. Pirogovskaja, 2, Moscou, 48). — Le lecteur désireux d'avoir ces sigles à portée de la main, peut en demander un tiré à part à l'administration d'Irénikon.

210 de ces prêtres ont été transférés à Odessa et, depuis, on a perdu leur trace. 215 autres prêtres de la brigade spéciale ont péri, soit faute de mesures de sécurité contre les maladies ou les accidents du travail, soit aussi par suite des mauvais traitements de la part de leurs gardiens qui, parfois, ouvraient sans motif le feu sur la brigade [1].

Il ressort du témoignage de prisonniers passés en Allemagne que dans plusieurs camps de travail il y a des prêtres, des religieux et des religieuses. Le métropolite SLIPYJ se trouvait dans le camp de Potmar. Plus tard, il fut libéré et appelé à Moscou. Mais, comme il refusait de reconnaître l'autorité du Patriarche de Moscou, on le ramena au camp et il fut condamné à une nouvelle peine, cette fois de 17 ans.

La LITHUANIE dont, avant 1940, 80 % de la population était catholique, traverse également de dures épreuves.

Plus de 500.000 catholiques lithuaniens, dont 1.000 prêtres et la plupart des évêques ont été déportés en URSS ou en Sibérie. Sur les 1.700 prêtres séculiers et les 1.600 religieux et religieuses, il ne reste plus que 300 ecclésiastiques à peine. Ils exercent leur ministère dans l'Église clandestine. La majorité des 1.202 églises catholiques a été transformée en « entreprises populaires », théâtres ou lieux de délassement, tandis que d'autres églises furent transférées à l'Église orthodoxe. Vers la mi-1952, la liquidation du clergé catholique dans les trois pays baltes comportait déjà l'exécution de deux évêques, l'emprisonnement de deux autres, l'assassinat, la déportation ou l'incarcération de plus de 1.000 prêtres. Les fêtes religieuses ont été supprimées dans toute la région de la Baltique. Le poids de lourds impôts oblige beaucoup de paroisses à fermer la porte de leur église. Ici, comme ailleurs, c'est encore dans l'éducation de la jeunesse que la persécution prend la forme la plus radicale, pour arriver à réaliser la déchristianisation de la vie [2].

1. Cfr *PNIIK* 23 janvier.

2. Cfr *CIP* 17 sept. et 8 nov. 1953. Lors de la *Church Assembly* de février de l'Église d'Angleterre, fut présenté le rapport du COUNCIL OF FOREIGN RELATIONS, *The Churches of Europe under Communist Governments*, qui montre une fois de plus comment dans les pays de l'Est la politique est athée et hostile à toute religion, tendant à la destruction du christianisme. Le Doyen de Chichester, qui aurait désiré que ce rapport mette davantage en relief le rôle important de l'Église catholique romaine dans cette lutte, disait à cette occasion : « Nos frères catholiques romains ont vu ce dont il

Le récent voyage aux INDES de S. Ém. le Cardinal Tisserant a attiré l'attention sur la splendide vitalité et le développement de l'ÉGLISE SYRO-MALABARE. Fin février, une nouvelle circonscription ecclésiastique de rite syro-malabare a été créée. C'est la première en dehors de l'État de Travancore-Cochin. Il s'agit du diocèse de TELLICHÉRY, au nord de Calicut. Son titulaire est Mgr Sébastien VALLOPALLY. S. Exc. Mgr SEVERIOS de Tiruvalla remplacera l'archevêque Mar Ivanios, décédé. Toutefois, il ne transportera pas sa résidence à Trivandrum.

Le nouvel élu appartient à une vieille famille de « chrétiens de Saint Thomas ». Il fit ses études au collège protestant de Sérampon, près de Calcutta. Ordonné prêtre en 1929, il devint curé de son village natal. Puis il fut nommé professeur et directeur d'une école jacobite à Tiruvalla. C'était au temps où Mar Ivanios avait entrepris son vaste mouvement de réunion. Un des frères de Mar Severios avait déjà fait son union avec l'Église de Rome. Lui-même demeurait opposé à un ralliement au catholicisme. En 1933, il devint évêque jacobite de Miranam. Alors déjà son attitude envers l'Église catholique se modifia. Sentant le besoin d'unité, surtout pour les communautés dissidentes des Indes, il se mit à la disposition de Mar Ivanios. D'abord auxiliaire de Mar Théophilos du diocèse de Tiruvalla, il devint en 1950 évêque titulaire. Le nouvel archevêque est un homme d'action animé d'un zèle fervent. Nul doute qu'il imprimera une nouvelle impulsion à cette vivante chrétienté syro-malabare dont on peut attendre des fruits abondants [1].

Église russe en URSS. — *Le Journal du Patriarcat de Moscou*, n° 1, 1954 contient un aperçu de la vie ecclésiastique au cours de 1953. Elle cite une LETTRE adressée par le Patriarche Alexis aux curés des paroisses de Moscou, les encourageant dans la bonne tenue des églises et des offices, afin que les habitants de province y trouvent un exemple à suivre. « Rien dans nos églises ne doit offenser l'ouïe ni la vue. Le temple de Dieu

s'agit ; ils ont compris l'incompatibilité, et ils ont montré la contradiction longtemps avant beaucoup d'autres groupements chrétiens. C'est là une chose pour laquelle nous devons avoir du respect. Ils ont pu faire cela, parce qu'ils abordaient la question d'un point de vue intellectuel et moral et non pas sentimental » (*CT* 26 février).

1. Cfr *Catholica Unio* (Fribourg, Suisse), mars 1954, p. 14-15.

doit être le reflet des choses d'en-haut ». Il faut éviter la recherche d'effets spectaculaires par l'illumination électrique des iconostases ou d'autres endroits. L'éclairage électrique a seulement été admis pour les lustres, sans toutefois pouvoir remplacer les cierges ou les lampes à huile, conformément à l'usage ancien. Toute beauté mensongère est déplacée à l'église : qu'on s'abstienne d'orner les icones avec des fleurs artificielles ou de fausses pierreries. Le chant doit être conforme aux règles établies. Tout ce qui traduit une effusion trop théâtrale doit être banni. Des chefs de chœur indifférents envers la religion ne doivent pas être engagés pour l'exécution des chants religieux. Le Patriarche rappelle que déjà, à plusieurs reprises, il a donné des directives en ce sens.

Huit SÉMINAIRES sont en activité : à Moscou, Léningrad, Kiev, Odessa, Minsk, Saratov, Loutsk et Stavropol. Moscou et Léningrad ont en outre une académie théologique. Les chiffres que l'on trouve parfois concernant la population de ces quelques écoles de formation du futur clergé font croire que le recrutement sacerdotal rencontre de grandes difficultés, bien que l'Église prenne sur elle tous les frais des études. Au cours de son séjour à New-York au début de cette année, l'archevêque HERMOGÈNE a déclaré que l'Église russe compte 70 diocèses et 22.000 paroisses. Les monastères sont au nombre de 70. Interrogé sur l'éducation religieuse de la jeunesse, l'archevêque a déclaré qu'elle se fait à l'église mais que, à la demande des parents, les prêtres peuvent aussi se rendre à domicile pour y instruire les enfants [1]. Dorénavant, le patriarcat se charge lui-même de la fabrication des cierges, en sorte que les paroisses peuvent se les procurer à présent à des prix fixes. Il en va de même pour les autres objets nécessaires à l'exercice du culte, tels que vases sacrés, etc. Plusieurs sanctuaires ont pu être restaurés au cours de 1953.

Les témoins oculaires s'accordent à constater la GRANDE FRÉQUENTATION des églises les dimanches et jours de fête. Le nombre des églises ouvertes au culte est manifestement insuffisant, d'autant plus qu'elles sont généralement petites. La JEU-

1. Cfr *LC* 18 avril, p. 7.

NESSE ne semble pas, dans sa totalité, dépourvue d'intérêt religieux : c'est ce qui ressort de certaines réactions de la presse soviétique. Depuis la seconde moitié de 1953, on voit se multiplier les articles antireligieux dans la plupart des grandes publications périodiques de l'URSS. La *Komsomolskaja Pravda* (organe de la jeunesse communiste) se plaint constamment de ce que les comités du Komsomol ne remplissent pas leur devoir et qu'ils négligent d'organiser les réunions et conférences, bien qu'un important matériel de propagande demeure à leur disposition. Ces négligences — conclut-elle — font qu'une partie de la jeunesse tombe sous l'influence néfaste des cléricaux.

Un article du 20 février dernier fait mention de « miracles » dans le village d'Ivanovka, et demande au camarade Kamenskij du comité d'Uljanovski s'il sait que, pendant des années, trois élèves de l'école d'Insa ont fait fonction de lecteurs et de servants de messe en vêtements liturgiques. A-t-il au moins pris des mesures pour les faire revenir de leurs errements religieux ? La propagande scientifique n'y a-t-elle pas été complètement négligée ? Le *Molodoj Kommunist* (Le Jeune Communiste) nº 8, 1953, écrit dans un long article à tendance antireligieuse : « L'influence de l'idéologie religieuse s'étend également, hélas, à une partie de la jeunesse. Les membres du Komsomol ne doivent jamais oublier que les survivances religieuses sont encore tenaces et que, si on ne les combat pas énergiquement, elles gagneront en ampleur ». Le journal *Pravda Vostoka* (Tachkent) du 5 juin 1953 relève un relâchement dans l'activité de la SOCIÉTÉ DES SCIENCES POLITIQUES ET NATURELLES, dont la branche pour l'instruction scientifique-athée aurait, depuis un an, perdu la moitié de ses membres, au grand dam de la lutte contre la religion. La *Komsomolskaja Pravda* du 9 juillet 1953 publie une LETTRE d'un certain Basile Kudinov, qui signale que sa fille Vjera, étudiante en radio technique, lui a fait part de sa décision d'entrer dans la lavra (couvent) de Kiev-Pečerskaja (où la sœur du Patriarche Alexis est abbesse). N'ayant pas réussi à l'en dissuader, le père s'est adressé au comité central du Komsomol pour qu'il intervienne. Il n'y a pas eu de réponse. La *Literaturnaja Gazeta* du 4 février 1954 relève avec indignation le cas d'un évangéliste-prédicateur, André Sjomkine, jeune ingénieur de talent

dans un trust de construction à Smolensk, qui avait réussi à cacher durant longtemps son activité religieuse. Homme à double visage, car sinon, comment concilier ses connaissances scientifiques avec son « obscurantisme » ? Ces journaux demandent de ne pas attacher trop d'importance à l'attitude actuelle de l'État soviétique envers la religion, tout comme au fait que de hauts dignitaires de l'Église russe prennent part à la campagne pour la paix. Cela ne doit en rien diminuer la lutte contre la religion, mais il faut la poursuivre avec prudence, car les préjugés religieux sont ancrés dans les esprits depuis des siècles. Ajoutons que ces attaques sont surtout dirigées contre les nombreux groupements religieux « sectaires » — très répandus en URSS — qui, par leur remuant non-conformisme, agacent les apôtres du matérialisme athée.

Voici ce qu'a déclaré en mars dernier, au 12e congrès du Komsomol, le camarade A. N. ŠELEPINE, premier secrétaire de cette organisation de la jeunesse communiste :

« En ce qui concerne l'éducation athée de la jeunesse, nous devons reconnaître que la propagande antireligieuse dans le Komsomol a été très déficiente et qu'en maint endroit elle a entièrement cessé. De nombreux responsables du Komsomol ont une tendance à minimiser l'importance de l'influence nuisible de l'Église sur les jeunes et les enfants. L'insouciance à ce propos est blâmable. Les faits révèlent sans cesse que des jeunes gens et des jeunes filles tombent sous l'influence de l'idéologie religieuse. Il est de notre devoir d'en finir avec cet indifférentisme envers l'activité de l'Église au sein de la jeunesse. Partout, la formation athée doit être raffermie en donnant, au sein du Komsomol, à la propagande antireligieuse la place qui lui revient »[1].

Les attaques contre l'Église catholique-romaine sont fréquentes. On la qualifie de « rempart de la réaction internationale et d'ennemi juré de l'Union soviétique et des pays de la démocratie populaire »[2]. *Le Journal du Patriarcat de Moscou* abonde souvent dans le même sens. Le no 1 de cette année, publie un

1. *Komsomolskaja Pravda*, 20 mars.
2. Cfr *Molodoj Kommunist*, no 8, 1953, art. S. CHUDJAKOV, *Sur les Sectaires*.

article à l'occasion du 900e anniversaire du schisme de 1054. Tant son contenu que sa forme sont pour le moins peu encourageants [1].

Émigration russe. — A Berlin, l'archevêque Boris, exarque du Patriarcat russe pour l'Europe occidentale, a consacré l'archimandrite NICOLAS (Emine) évêque. Il sera le VICAIRE de l'Exarque en FRANCE [2].

Le Patriarche de Moscou avait envoyé aux États-Unis l'archevêque HERMOGÈNE de Krasnodar et Kuban pour succéder au métropolite MACAIRE de New-York, décédé le 12 novembre dernier, à l'âge de 88 ans. Arrivé en février à New-York, Mgr Hermogène fut élu exarque des Iles aléoutiennes et de l'Amérique du Nord le 18 mars, par une assemblée de la juridiction patriarcale. Mais le Département d'État de Washington, qui lui avait d'abord refusé le visa d'entrée, a refusé de prolonger son permis de séjour, fixé à 45 jours. Ce sera Mgr Nicolas de Paris

1. Le professeur A. SCHMEMANN, prêtre orthodoxe russe, parlant à New-York de la situation de l'Église orthodoxe en URSS, a expliqué que la question est complexe. L'État ne se contente pas de réduire l'Église en esclavage, mais il sait se servir d'elle, entre autres dans sa « lutte fanatique contre le catholicisme romain », en exploitant la tragédie historique de la séparation entre les Églises. Le P. S. rappelle que P. KARPOV, le président de la Commission pour les Affaires de l'Église orthodoxe, dans son discours lors du Concile de Moscou (1948), ne s'est pas limité à des paroles de politesse, mais souligna que l'Église orthodoxe, en se distinguant par là d'autres confessions, est fondée sur le principe de la sobornost'. Le P. S. trouve tragico-comique de voir le régime soviétique tirer profit d'un terme si discuté entre théologiens : « Sobornoje — cela veut dire pour Karpov avant tout l'indépendance par rapport à tout centre religieux au-delà des frontières, une fédération d'Églises indépendantes, une autonomie qui, dans les conditions du régime soviétique, implique la complète sujétion au pouvoir civil » (Cfr *Comptes-Rendus de la Conférence de l'Institut pour l'étude de l'histoire et de la culture de l'URSS*, tenue à New-York, 20-22 mars 1953. Éd. Munich, en russe, p. 119). A ce propos il est curieux de voir le professeur S. V. TROÏTSKIJ, spécialiste de Droit Canon du Patriarcat de Moscou, polémiser contre le Patriarcat de Constantinople au sujet du programme du Concile panorthodoxe, sujet de litige depuis longtemps entre les deux patriarcats. Il reproche au programme du Patriarcat œcuménique d'omettre le problème des rapports entre l'Église et l'État, problème, dit-il, qui a un caractère dogmatique et qui doit être posé (*V*, octobre 1953, p. 196 ss.).

2. Le sacre a eu lieu le 17 décembre. Cfr *Golos Pravoslavija* (Berlin) N° 8/12 1953.

qui, le cas échéant, exercera la fonction en tant qu'auxiliaire de l'archevêque Hermogène.

En réponse aux condoléances que le Patriarche ATHÉNAGORE avait envoyé au Patriarche ALEXIS à l'occasion du décès du Métropolite Macaire, le Patriarche de Moscou écrivit :

« Nous espérons que le Seigneur nous aidera à lui trouver un bon successeur qui assumera dûment la direction de l'Exarchat, chose difficile et compliquée en raison du désordre sévissant dans les affaires ecclésiastiques d'Amérique et des nombreuses tendances qui déchirent l'unité ecclésiastique » [1].

Le *Journal* du Patriarcat a réagi contre un communiqué de *SŒPI* du 16 janvier 1953 annonçant l'adhésion de l'Église russe métropolitaine des USA au Conseil Œcuménique des Églises. Ce communiqué précise que tout en reconnaissant le Patriarcat de Moscou comme chef spirituel, cette Église est entièrement autonome. Le *Journal* déclare que cette Église constitue un groupement schismatique et que, par décision du 12 décembre 1947, ses dirigeants ont encouru des sanctions canoniques [2].

En octobre dernier, à l'issue de leur Sobor, les évêques de l'Église orthodoxe russe de la JURIDICTION HORS-FRONTIÈRES ont publié une LETTRE collective.

Cette lettre porte l'empreinte de l'esprit messianique qui caractérise certains milieux de l'émigration russe. Le peuple russe a été dispersé dans le monde entier « pour annoncer à tous les peuples la vraie foi orthodoxe et pour préparer l'univers au second avènement du Christ ». Ce jour est proche et « il se peut que plusieurs parmi nous entendent les terribles trompettes qui annonceront la fin du monde ».

« Rayonnante de la lumière de l'Orthodoxie, notre patrie délivrée donnera au monde la paix que les peuples cherchent en vain depuis l'écroulement de notre patrie ».

Nous sommes en présence d'une alternative : ou bien la patrie se relèvera et sera pour les nations une source de force spirituelle et morale, — ou bien, d'ici peu, ce sera la fin du genre humain [3].

1. Cfr *ŽMP*, n° 2, 1954.
2. Cfr *ŽMP*, n° 11, 1953.
3. Cfr *PR*, 1/14 nov. 1953.

On se rappelle que cette juridiction se préparait à procéder à la canonisation du Père JEAN de Kronstadt. Le métropolite ANASTASE a annoncé que le Concile considère cet acte comme impossible tant que l'Église-mère d'URSS ne peut y prendre part.

SYNDESMOS, le nouveau mouvement de ralliement de la jeunesse orthodoxe, lancé en avril 1953, tiendra sa première assemblée générale en décembre prochain à Paris.

Le mouvement s'affirme et se propage. Le n° 2 de son organe [1] fait mention de son extension en Allemagne (Président : le Dr. SCHOLZ, Hambourg), en Angleterre (secrétaires : Mlle Nadia THÉOKRITOV et M. Dragomir PETROVIČ) et en Finlande (Président : R. P. Élie PIIROÏNEN, qui est également vice-président du comité central dont le président est le Prof. Paul EVDOKIMOV). Le secrétariat a en outre pris contact avec les jeunesses orthodoxes des États-Unis et du Canada. Des camps de travail sont prévus pour cet été en Angleterre et en Finlande. Ce seront les premiers camps à majorité orthodoxe. On attend beaucoup de ce premier échange de jeunesse orthodoxe internationale. On espère pouvoir rendre plus évident « que les hommes de diverses nationalités, races et confessions peuvent vivre dans la paix et dans l'amour » (p. 12).

The Student World, n° 4, 1953, p. 366-370, reproduit deux rapports élaborés lors de la fondation de SYNDESMOS à Sèvres et ayant trait à la tâche missionnaire de l'Orthodoxie.

On y réagit entre autres contre une conception trop particulariste, repliée à l'excès sur l'aspect intérieur de la vie spirituelle. Elle conduit par ex. à l'idée que les occidentaux sont incapables de saisir la plénitude de l'orthodoxie. Un sérieux obstacle à l'action missionnaire est la confusion que l'on fait souvent entre l'Église et la nation. Trop souvent, on oublie le caractère catholique de l'Église, ce qui mène à un manque de générosité apostolique.

La multiplicité des juridictions dans l'émigration constitue un handicap sérieux pour le témoignage orthodoxe en Occident. Ce témoignage doit se faire dans un esprit de liberté et de confiance réciproques permettant un dialogue fraternel. Il est nécessaire de prendre contact avec les anciennes chrétientés.

1. *Syndesmos ;* directeur : M. Jean MEYENDORFF, 65, rue Lauriston, Paris (16e).

Le *Vĕstnik* (Messager de l'Action chrétienne des Étudiants russes) de sept.-déc. 1953 publie les nouveaux statuts de l'organisation des étudiants russes, adoptés à l'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE tenue à New-York du 9 au 14 septembre 1953.

L'idéologie du mouvement repose sur la foi orthodoxe. Celle-ci détermine aussi son attitude envers le mouvement œcuménique. Dans ce domaine, la prudence s'impose. D'autre part, le paragraphe consacré à ces questions souligne l'impossibilité de demeurer indifférent devant la désunion du monde chrétien. C'est pourquoi on considère qu'il est opportun que la jeunesse orthodoxe participe aux travaux œcuméniques, qui réveilleront en elle la conscience de sa responsabilité envers l'Église orthodoxe elle-même, et qui lui fourniront l'occasion de connaître la vie et la doctrine des Églises hétérodoxes (p. 13).

Dans le même nº du *Vĕstnik*, Mme LOT-BORODINE traite de *La culture ecclésiastique des laïcs* (p. 26-35).

Malgré la réelle piété de la majorité des émigrés russes, il y a lieu de s'alarmer d'une attitude foncièrement négative à l'égard de tout ce qui est vraiment « culture ecclésiastique ». Cette attitude est le fruit, non de l'ignorance ou de l'inconscience, mais d'une méfiance instinctive vis-à-vis de tout ce qui n'est pas rites et coutumes traditionnels. Mais la tradition elle-même est rabaissée au niveau des contes de bonnes femmes, à tout ce monde de merveilleux populaire extrêmement sujet à caution. Les zélateurs de la « piété russe » sont souvent ceux qui pèchent le plus par leur incurie et leur irrévérence. On arrive avec de grands retards à la Liturgie, même après la consécration des Saints Dons ; on circule pour allumer des cierges même pendant le canon eucharistique, dont on n'a d'ailleurs que des idées plus que vagues, on se jette à genoux aux premières notes de l'hymne chérubique et on n'incline même pas la tête à la consécration ; on n'a aucune idée du contenu des prières récitées par le prêtre à voix basse. Il s'en trouve qui préfèrent à la Liturgie eucharistique l'office des Vigiles « qui crée avec son crépuscule une atmosphère, une ambiance si recueillie et émouvante ». La même incompréhension pour la Liturgie fait qu'on la couvre de toute une végétation superfétatoire de molebens, d'acathistes, de pannichides et de lities, autant d'offices de dévotion excellents à leur place, mais pas ici. En général on aurait peu ou pas de compréhension pour l'Eucharistie comme mystère des mystères, l'union nuptiale de notre

nature créée avec la chair divinisée du Créateur. « Les communiants lisent-ils tous chez eux l'office de préparation à la communion où ces vérités sont développées ? Il est permis d'en douter ». Enfin, on aurait grandement besoin de prêcher la charité fraternelle, car le Christ est ressuscité pour tous. Seule cette charité peut fournir l'antidote à l'étroit nationalisme qui fait tant de tort à l'Orthodoxie.

Alexandrie. — En juillet 1953, l'Église d'Alexandrie a été mise en émoi à la suite de la suppression, par le patriarche CHRISTOPHORE, de la COMMISSION PATRIARCALE ÉCONOMIQUE, établie par le Saint-Synode en décembre 1951. A la suite de la mesure patriarcale, le Saint-Synode publia un communiqué aux termes duquel cette mesure était considérée comme non avenue et disant que la commission continuerait à siéger comme auparavant [1]. Dans un grand discours de fin d'année, le Patriarche s'est attaqué à la commission et aux évêques, leur reprochant leur mauvaise gestion et exprimant l'espoir d'une meilleure entente à partir de l'année nouvelle [2]. Le sous-gouverneur d'Alexandrie fut chargé par le gouvernement de signifier au patriarche Christophore qu'il était souhaitable que de bonnes relations s'établissent entre le patriarche, les évêques et les fidèles. Cette intervention amena la signature d'un protocole aux termes duquel le Patriarche s'engageait à convoquer le Saint-Synode après la fête de l'Épiphanie et à lui reconnaître la liberté d'opinion et de vote à la majorité simple [3]. Le 21 janvier, le Saint-Synode se réunissait au complet sous la présidence du Patriarche. C'était la première fois depuis cinq ans. Dès le début, des incidents surgirent : le Patriarche ne reconnaissait aux synodiques qu'une compétence consultative alors que ceux-ci revendiquaient une compétence délibérative avec pouvoir de décider à la majorité des voix. Le Patriarche s'étant retiré, les évêques ont poursuivi la séance en son absence. Le désaccord porte sur les quatre points suivants : 1) la position juridique du Saint-Synode ; 2) la fonction de la Commission patriarcale

1. Cfr *AA*, 1er août.
2. *Id.*, 23 janvier.
3. *Id.*, 2 janvier.

économique ; 3) la création de nouveaux évêques ; 4) la continuation des écoles patriarcales [1].

Le 7 février, le Patriarche à remis au gouvernement du Caire un MÉMOIRE sur la situation de la régence du patriarcat :

Depuis sa fondation jusqu'en 1931, dit-il, les évêques n'étaient que des délégués et des assistants du Patriarche, démunis de pouvoir gouvernemental. En 1931, le Patriarche Mélétios introduisit le système synodal qui fut maintenu sous le Patriarche Nicolas et même sous son propre patriarcat. Mais cela n'implique nullement que le Patriarche ait cessé de diriger l'Église suivant son propre jugement. L'opposition systématique des évêques synodiques l'a contraint de cesser la convocation du Synode depuis 1948.

Le Patriarche a demandé au Gouvernement égyptien :

1) D'ordonner la dissolution de la commission économique du fait que celle-ci a mal rempli sa tâche.

2) D'obliger la communauté d'Alexandrie à ne plus demander l'intervention des évêques ni de la Commission.

3) D'ordonner aux évêques du trône qui séjournent à Alexandrie de rejoindre leur éparchie.

4) De mettre fin à toute immixtion étrangère dans les questions de l'Église.

Le Patriarche a en outre adressé une lettre à chaque métropolite l'invitant à rejoindre sans retard son diocèse. Les synodiques n'ont pas donné suite à cette demande. Ils ont délégué au Caire les métropolites PARTHENIOS de Péluse et NICOLAS d'Axoum qui, reçus par le vice-ministre de l'Intérieur, ont plaidé pour que le protocole de concorde intervenu entre le Patriarche, le sous-gouverneur d'Alexandrie et les évêques soit respecté. Toute cette affaire se trouve donc à nouveau soumise aux autorités civiles [2].

Le Patriarche ayant procédé à une nouvelle division des paroisses d'Alexandrie le Saint-Synode a publié un manifeste de protestation. Le Comité de la communauté grecque de la ville a fait de même [3]. Par la suite, le Patriarche a ajourné jusqu'au 12 mai les mesures qu'il avait prises concernant la division des

1. *Id.*, 6 et 13 février.
2. *Id.*, 20 février.
3. *Id.*, 27 mars.

paroisses en vue d'arriver encore à un accord, la communauté grecque s'étant montrée conciliante[1].

Allemagne. — Un synode général, réuni du 7 au 12 décembre dernier à Berlin-Weissensee, a décidé que l'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE DE L'UNION DE LA VIEILLE PRUSSE portera désormais le nom d'ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE DE L'UNION. La base confessionnelle et le statut légal de cette Église (formée en 1817 par la réunion de paroisses luthériennes et réformées des territoires du royaume de Prusse) demeurent inchangés. Ce changement de dénomination est motivé par la séparation de l'Église et de l'État qui est intervenue depuis la formation de l'union.

Angleterre. — En novembre dernier, l'archevêque anglican de Cantorbéry a traité à Cambridge, devant le *William Temple Society*, le thème des RELATIONS ENTRE L'ÉGLISE ET L'ÉTAT.

Entre la société spirituelle qu'est l'Église et le pouvoir temporel, il y aura toujours des frictions. Si celles-ci devaient cesser, cela impliquerait, non pas que le pouvoir temporel a atteint la perfection, mais au contraire que l'Église est devenue imparfaite. L'Église d'Angleterre a besoin d'une plus grande liberté. Le bât blesse en quatre endroits, a dit le Dr. Fisher. Il vise : 1) la nomination des évêques par la Couronne ; 2) les canons surannés ; 3) l'urgente nécessité de tribunaux ecclésiastiques ; 4) la réforme liturgique[2].

La présentation du rapport de Lund (1952) à la CHURCH ASSEMBLY de novembre dernier, a donné lieu à des débats intéressants. Successivement, les orateurs ont souligné la nécessité de préciser davantage la doctrine professée par la Communion anglicane. L'évêque de DERBY estima également que le moment était venu pour l'Église d'Angleterre d'exprimer sa pensée sur certains problèmes en discussion telle la question de l'épiscopat, celle de la nature du schisme, ou le problème de l'intercommunion. « Mais, quoi qu'on fasse, a-t-il ajouté, nous allons certainement nous trouver en présence d'opinions fort divergentes

1. *Pantainos*, 1er avril.
2. Cfr *CEN*, 13 novembre.

(sharply conflicting). Nous avons besoin de clarifier la pensée de l'Église, mais comment le faire sans porter atteinte aux convictions de l'une ou de l'autre tendance ? » De son côté, le Rév. Harold RILEY, secrétaire général de la *Church Union*, a mis en doute la possibilité de maintenir à l'infini la coexistence de deux types de pensée disparates au sein de l'Église d'Angleterre. Ne peut-on pas espérer une synthèse finale ? L'archevêque de Cantorbéry a clos le débat en disant qu'il faudrait encore longtemps attendre avant que l'Église d'Angleterre soit à même de préciser clairement tout ce qu'elle regarde comme essentiel. Mais le problème se trouve maintenant posé. — Le rapport de Lund a été accepté et sera soumis au jugement des Convocations [1].

A propos du grave PROBLÈME DES VOCATIONS, des voix se sont élevées à la *Church Assembly* de mi-février pour faire entendre que l'Église d'Angleterre ne s'exprime pas avec assez d'autorité sur les questions de doctrine, et qu'elle admet trop de liberté dans l'enseignement et la prédication. On a fait remarquer que, pour le jeune candidat, c'est un problème inextricable de savoir quelle tradition il doit suivre, la catholique ou la protestante. Du fait que 95 % des futurs candidats ont reçu leur formation dans des écoles de l'État où on leur enseigne que l'Angleterre est un pays protestant, ils se sentent déroutés plus tard en constatant que le mot « protestant » est un cri de guerre auquel les partis ecclésiastiques font appel pour se discréditer mutuellement [2].

L'archevêque de CANTORBÉRY consacre spécialement sa LETTRE diocésaine n° 305 à l'inquiétant problème du recrutement du clergé.

En 1905, les provinces de Cantorbéry et d'York comptaient 19.000 ecclésiastiques en fonction ; en 1930 il n'y en avait plus que 16.000. Aujourd'hui, leur nombre est inférieur à 15.000 bien que depuis les vingt dernières années la population se soit accrue de plus de 4 millions. Durant des mois, certaines paroisses demeurent vacantes. Bien des travaux urgents ne peuvent être exécutés. Il n'y a guère d'espoir que ces lacunes puissent être comblées de sitôt.

1. Cfr *CT*, 13 novembre.
2. Cfr *Id.*, 26 février.

Ceux qui débutent maintenant ne seront formés qu'en 1958 et entretemps de nouvelles vacances se produiront par décès, grand âge ou maladie. Toutefois, l'archevêque refuse de faciliter les conditions d'admission des candidats : « De tous les remèdes proposés, celui-ci est le pire ». L'histoire est témoin de ce que l'avenir s'en trouverait compromis. Le diaconat permanent, sans examens ordinaires préalables, ne constitue pas davantage une solution : en effet, ceux qui ont été ordonnés de la sorte sollicitent souvent peu après l'ordination sacerdotale. En fin de compte, cela deviendrait un subterfuge pour se soustraire aux épreuves prescrites. La difficulté du recrutement est particulièrement sensible dans le nord du pays. Plusieurs candidats du nord choisissent le sud pour des raisons d'opportunité (climat plus tempéré, conditions matérielles plus favorables, travail moins pénible, etc...). L'archevêque convie les laïcs a une plus grande coopération.

Dans sa lettre diocésaine d'avril dernier, l'archevêque d'YORK aborde le même sujet. Il suggère une réorganisation du système paroissial, comportant notamment l'assistance de laïcs en tant que lecteurs : « Mais on ne peut pas continuer à réorganiser à l'infini et le lecteur ne peut pas prendre la place du prêtre ». La vocation implique l'esprit de sacrifice.

Finlande. — A la suite de la visite du métropolite NICOLAS de Krutica en Finlande [1], le professeur Michel TSUB, du séminaire de Léningrad, a été consacré évêque et mis à la tête des deux paroisses russes de Helsinki, ainsi que des monastères de Valamo et de Konevitsa. L'Église orthodoxe de Finlande se trouve sous la juridiction de Constantinople. Lors de son séjour dans le pays, le métropolite Nicolas a rencontré le chef de cette Église, l'archevêque HERMAN. Après un long entretien, le métropolite avait l'espoir que l'Église orthodoxe finlandaise se rallierait au Patriarcat de Moscou. Dans la suite, cette espérance s'est donc avérée vaine.

Ajoutons ici qu'après le décès du Métropolite ALEXANDRE, survenu le 24 octobre à Stockholm, l'archevêque Herman a consenti à assumer provisoirement la direction des paroisses de

1. Cfr *Chronique* 1953, p. 392, et *ŽMP*, n° 9, 1953.

l'Église orthodoxe d'ESTHONIE en Suède. Mgr Alexandre, chef de l'Église d'Esthonie, séjournait en Suède depuis l'occupation de son pays en 1944 par les Russes.

Grèce. — Le droit de voter et d'être élu a été accordé le 24 mars dernier à tout le clergé par la Chambre des représentants. Le Saint-Synode s'est déclaré opposé à cet article de la nouvelle loi électorale [1].

Le ministre des Cultes et de l'Éducation nationale a proposé au Conseil central de l'Enseignement d'introduire dans le programme des gymnases des textes d'auteurs classiques chrétiens, tels les trois Hiérarques et autres Pères grecs. Le ministre estime que ce sont là des trésors qui ne peuvent demeurer inconnus à la jeunesse estudiantine [2]. C'est également du ministère de l'Éducation qu'émane une circulaire récente recommandant aux élèves des écoles de fréquenter régulièrement les services divins. De cette manière, « on développe la conscience religieuse des enfants, en même temps qu'aux parents des élèves et à tous les citoyens en général, on donne un bel exemple à suivre » [3].

Le ministre du Commerce vient d'abolir les marchés dominicaux dans tout le royaume [4]. De son côté, le ministre des Finances a également voulu contribuer au relèvement moral du pays : il annonce l'émission d'une nouvelle série de billets de banque dont la vignette s'inspirera de thèmes religieux. Le billet de 500 drachmes représentera saint Paul prêchant à l'Aréopage ; celui de dix drachmes l'image de l'église des Saints-Apôtres à Salonique [5].

Une école spéciale a été instituée à l'*Apostoliki Diakonia* pour les CONFESSEURS. Tous les confesseurs de l'archidiocèse devront y suivre une instruction durant trois mois [6].

Beaucoup de prêtres PALÉOÏMÉROLOGITES (adhérents au vieux calendrier) ordonnés jadis par les évêques déposés Polycarpe de

1. Cfr *Enoria*, 25 avril.
2. Cfr *P*, 1 mars.
3. Cfr *Katholiki*, 6 novembre.
4. Par décret du 9 février. Cfr *E*, 1 mars.
5. Cfr *SŒPI*, 16/23 avril.
6. Cfr *AA*, 20 février.

Stavropolis et Christophore de Karyopolis, ont demandé leur admission dans l'Église officielle. La hiérarchie avait d'abord décidé de leur imposer la réordination, mais après avoir consulté tous les évêques, le Saint-Synode a finalement résolu de RECONNAÎTRE la validité des ordinations[1].

M. KÉRAMID . directeur de la revue *Enoria* a signalé quatre raisons qui incitent les étudiants à ne pas entrer dans les ordres :

1° Diminution générale de la foi.

2° La situation du professeur de religion est plus avantageuse que celle du prêtre.

3° Les abus de pouvoirs des évêques envers le clergé.

4° Les prêtres mariés doivent se contenter de places modestes, les meilleurs étant attribuées aux candidats (non mariés) à l'épiscopat.

Dans un article intitulé *L'unification nécessaire de l'Église grecque* le professeur Dim. S. VEZANIS expose le moyen de résoudre l'imbroglio créé dans l'ancienne et nouvelle Grèce, en Crète et au Dodécanèse par les quatre statuts différents de l'Église[2].

Jérusalem. — Le PATRIARCAT de Jérusalem traverse une grande crise en raison de la disproportion croissante entre le nombre d'orthodoxes grecs et arabes. Avant la guerre israélienne on comptait environ 5.000 Grecs, mais à présent, il en demeure à peine 500. Par contre, la population arabe orthodoxe, évaluée à 50.000 âmes, augmente sans cesse[3]. La hiérarchie supérieure, composée pratiquement de seuls Grecs, se trouve dans une situation d'autant plus difficile que le Patriarche réside dans la partie arabe de la ville. Les orthodoxes arabes, qui depuis longtemps désirent avoir voix au chapitre, se sont récemment rendus chez le Patriarche TIMOTHÉE pour lui exposer leurs griefs avec fermeté. Ils réclament pour l'Église orthodoxe en Israël un archevêque disposant d'une large indépendance. Ils demandent encore que de meilleures conditions de vie soient faites au bas-clergé.

1. Cfr *Enoria*, 7 juillet, 5 et 25 décembre 1953.
2. Cfr *Archives de Droit Canon et Ecclésiastique* (Athènes), 1954, n° 1.
3. Cfr *AA*, 6 mars, art. *Le Patriarcat de Jérusalem devant de grands danger*

Enfin ils désirent disposer de l'argent et des revenus du Patriarcat (bloqués par le Gouvernement d'Israël) pour les faire servir à *des fins d'utilité commune* pour les communautés en Israël. Ces demandes étaient accompagnées d'une menace de régler par eux-mêmes les difficultés, si satisfaction ne leur était donnée. Un certain nombre de fidèles ont abandonné l'Église orthodoxe pour se joindre à l'Église grecque-unie. D'autres se sont ralliés au parti communiste qui, aux dernières élections communales, a remporté un grand succès, notamment à Nazareth. Chez ceux-là existe une tendance visant à abandonner l'autorité du Patriarche de Jérusalem pour se soumettre à celle du Patriarche d'Antioche, qui est arabe et en très bons termes avec le Patriarche de Moscou[1]. *Apostolos Andreas* du patriarcat de Constantinople, sans préciser la vraie situation, reproche à la propagande catholique et au panslavisme de chercher à faire disparaître le caractère grec du Patriarcat de Jérusalem [2].

Norvège. — On se souviendra du DÉBAT SUR L'ENFER qui a suscité, l'an dernier, de sérieux remous au sein de l'Église luthérienne de Norvège [3]. On dut, en fin de compte, en référer au Département des affaires ecclésiastiques qui vient de donner son avis. Après avoir soumis la question aux évêques et aux professeurs des facultés théologiques, le Département a estimé que l'évêque Kristian SCHJELDERUP de Hamar n'a pas failli à ses engagements religieux en soutenant l'incompatibilité de la conception de peines éternelles avec le christianisme, religion d'amour. La professeur Fr. CASTBERG, recteur de l'Université d'Oslo et expert du gouvernement en matière constitutionnelle, a conclu qu'il incombe au roi (le cabinet) d'interpréter la confession de l'Église et qu'une application large des textes de la confession est conforme à la pratique de l'Église de Norvège. En exerçant son autorité en cette matière — écrit le prof. Castberg — « le roi n'est pas obligé de consulter les évêques ou les facultés

1. Pour la Semaine pascale le patriarche d'Antioche aurait dû se rendre à Moscou, accompagné de deux métropolites, *mais* il en a *été* empêché par la maladie. Cfr *AA*, 1 mai.
2. Cfr *AA*, 7 novembre et 6 mars. Aussi *IIK*, avril, p. 322.
3. Cfr *Chronique*, 1953, p. 293.

de théologie, et s'il le fait, il n'est pas lié par leur avis ». Les dirigeants ecclésiastiques se sont élevés contre cette thèse, en sorte que ce différend, qui agite l'opinion norvégienne depuis des mois, s'est étendu au problème des relations entre l'Église et l'État. L'évêque BERGGRAV, ancien primat de Norvège, a publié une brochure intitulée *Contre Castberg*, qui constitue une véritable défi à l'adresse de l'État. Il y déclare que l'Église réagira contre les vues exprimées dans le rapport Castberg et, selon l'évêque INDREBØ ce serait la fin de l'Église d'État en Norvège si le gouvernement devait s'y rallier. Dans une interview donnée au *Vårt Land* (23 février), l'évêque Joh. SMEMO, primat actuel, souligne surtout la divergence entre le point de vue de l'évêque Schjelderup et les énoncés de la Confession de foi et la Bible. Il ajoute que le Département n'aurait pas tenu compte de tous les éléments de l'enquête et que sa sentence favorisera la libre interprétation de ce que l'Église confesse. « Une telle attitude ne pourra jamais être tolérée par une vraie Église confessante ». Le rapport Castberg, qui prône la liberté dogmatique la plus large au sein de l'Église de Norvège, constitue, aux yeux de l'évêque Smemo, un symptôme significatif de l'esprit du temps, avec son besoin inconsidéré « d'adaptation » et sa tendance à attribuer à l'État une suprématie dans la vie interne de l'Église. L'affaire menace de prendre des proportions alarmantes car il est à prévoir qu'elle fera l'objet de discussions au Parlement [1].

Peu de temps auparavant, l'évêque Smemo avait déjà publiquement manifesté le souci que lui causent les tendances de sécularisation de la vie politique, sociale et culturelle qui se font jour en Norvège. Ces tendances « ont créé un profond malaise et ont suscité, dans les milieux ecclésiastiques, une méfiance accrue envers l'État ». Si une détente ne se produit pas, « nous en serions définitivement à une époque qui signifierait non seulement la fin de l'Église d'État, mais encore son retour à une situation semblable à celle qu'elle occupait aux premiers siècles de l'ère chrétienne ». L'évêque s'est montré spécialement inquiet au sujet de la NOUVELLE CONSTITUTION ECCLÉSIASTIQUE, adoptée l'an dernier par le Parlement : La majorité parlementaire avait

1. Cfr *PNIIK*, 6 mars et *SŒPI*, 12 mars.

refusé la création d'un conseil ecclésiastique consultatif proposé par la commission gouvernementale. « Ce faisant, on a affaibli les liens entre l'Église et l'État bien plus fortement que l'État ne semble s'en rendre compte ». Ces déclarations de l'évêque ont suscité de nombreux commentaires [1].

Suède. — Une grande publicité a été donnée à un PROCÈS qui met surtout en lumière la tension existant au sein de l'Église suédoise entre les tendances « haute-Église » et protestante. Le 22 mars 1953, l'ancien professeur de théologie protestante d'Upsal, Dick HELANDER, fut installé évêque de Strängnas. Mais au cours de la campagne qui avait précédé son élection (selon la loi suédoise, l'évêque est élu par les pasteurs du diocèse), un grand nombre d'électeurs avaient reçu des lettres anonymes polycopiées, dénigrant les concurrents du professeur Helander ainsi que la tendance qu'ils représentaient (les liturgistes). Le pasteur SEGELBERG, ardent militant du mouvement « haute-Église » — et qui avait été nommément pris à partie dans ces lettres — porta plainte en diffamation. Des soupçons se portèrent sur le nouvel évêque lui-même et ils étaient suffisamment graves pour qu'il fut mis en inculpation. A titre de sanction, le tribunal d'Upsal a finalement demandé au gouvernement de Sa Majesté de relever l'évêque de ses fonctions. Celui-ci persiste néanmoins à nier catégoriquement être l'auteur de ces lettres. En présence de l'intérêt vraiment excessif que porte l'opinion suédoise à cette affaire, on peut s'étonner de la disproportion entre la cause et l'effet. Il n'est pas exclu qu'il s'agisse ici comme on l'a dit, d'un problème plus profond et plus vaste « qu'une simple sentence de tribunal n'est pas de nature à résoudre » [2].

Relations interorthodoxes.

Pantainos (Alexandrie) consacre dans son N° du 1er avril un article à *l'Église roumaine et la Sainte Montagne.* Reprenant notre résumé du numéro spécial de l'*Ortodoxia* (organe du pa-

1. Cfr *SŒPI*, 5 février.
2. *Rheinischer Merkur*, 8 janvier.

triarcat roumain) sur le problème du Mont Athos [1], *Pantainos* conclut :

« Tout ce que dit l'*Ortodoxia* roumaine est absolument anticanonique et il est parfaitement évident que les motifs qui ont animé les auteurs des articles et leurs déclarations sont tout sauf orthodoxes. Tout commentaire est donc superflu ».

Curkoven Véstnik (Sofia) du 22 janvier publie en bulgare, en russe et en français, une lettre du patriarche CYRILLE et de son Synode au patriarche œcuménique ATHÉNAGORE au sujet de l'élection du patriarche bulgare. Elle est suivie de la correspondance échangée entre Constantinople et Sofia à ce sujet. Aux points de friction existant déjà entre les patriarches de MOSCOU et de CONSTANTINOPLE, s'ajoute désormais celui de la question bulgare. On se rappelle que le patriarche ALEXIS entend subordonner à la solution de toutes ces questions la convocation d'un prosynode panorthodoxe que le monde orthodoxe tout entier réclame depuis longtemps [2].

Relations interconfessionnelles.

La SEMAINE DE L'UNIVERSELLE PRIÈRE POUR L'UNITÉ a été célébrée cette année avec une ferveur renouvelée. De ci de là, on a cependant relevé certaines réticences qui ne s'étaient pas manifestées précédemment. Souhaitons que ce ne soit qu'un reflet de surface cachant en réalité un approfondissement du désir et des efforts de tous vers l'unité des chrétiens.

Un certain raidissement a été constaté en FRANCE et particulièrement à Paris. On n'y a pas vu de réunions œcuméniques d'envergure entre catholiques, orthodoxes et protestants. L'Église réformée de France avait publié un message sur la Semaine qui exhortait ses fidèles à la prudence pour ne pas faire supposer « que nous sommes dès aujourd'hui moins désunis que nous ne le sommes en vérité ». Néanmoins certaines réunions entre catholiques et protestants

1. Cfr *Chronique*, 1953, p. 395-397.

2. Les griefs du Patriarche Alexis sont exposés dans sa lettre de mars 1953. Cfr *Chronique*, 1953, p. 294-295. *Pantainos* du 21 mars dernier énumère encore une fois les points de litige existant « entre la deuxième et la troisième Rome ». La revue les considère comme basés sur des raisons d'ordre politique.

ont eu lieu. Le Dr. Pierre KOVALEVSKY en énumère plusieurs dans son bulletin périodique (15 mars). Le 12 février, l'Institut St-SERGE de Paris tint son assemblée traditionnelle. Après la Liturgie en langue grecque, Mgr CASSIEN prononça un sermon sur l'état actuel du rapprochement entre chrétiens, sermon qui traduisait un sentiment moins optimiste que jadis [1].

Le 18 janvier, un grand *meeting* s'est tenu à LONDRES sous les auspices de la *Church Union*. Il a dépassé en importance tous ceux des années antérieures. Il était présidé par le Dr. M. RAMSEY, évêque anglican de Durham. Trois orateurs y ont pris la parole : Le rév. John HUXTABLE (congrégationnaliste) ; Le Rme P. Abbé C. BUTLER de Downside et le Canon Oliver TOMKINS du collège théologique anglican de Lincoln. L'évêque de Durham a rendu hommage à la mémoire de l'abbé Paul COUTURIER et à celle de Lord HALIFAX.

Le même jour, à Bristol, s'est tenu un meeting où un orateur catholique aurait également dû prendre la parole. Mais à l'invitation que lui avait adressée à cette fin l'évêque anglican, Mgr RUDDERHAM de Clifton avait répondu négativement. Ce refus étant principalement fondé sur la question de la prière en commun. L'évêque catholique redoutait les malentendus [2]. Le *Church Times* du 22 janvier a rendu compte de l'incident sous le titre : *Les Catholiques romains boycottent une réunion.*

En BELGIQUE, Mgr Louis KERKHOFS, évêque de Liège, avait prescrit aux prêtres l'oraison de la messe votive pour l'unité chrétienne, comme *imperata pro re gravi*. L'évêque a d'autre part assisté à une séance œcuménique à laquelle participaient des catholiques, des orthodoxes et des protestants. Le P. Valentin ROMENSKY, Doyen des orthodoxes russes à Liège, le pasteur CHAPPUIS de Jemappes et M. le chanoine AUBERT, professeur à l'Université de Louvain, ont traité le thème : *La Foi vivante*. La séance se termina par la récitation commune du *Pater*.

Il nous faut nous limiter à ces quelques exemples, bien qu'on puisse en citer d'autres et dans divers pays. De nombreux articles en relation avec le thème de l'Unité chrétienne ont aussi paru.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le premier fascicule

1. Cfr *VUC*, février 1954, p. 13-14.

2. Voir la lettre dans *Catholic Herald*, 22 janvier. L'instruction *Ecclesia Catholica* avait autorisé la prière en commun du Pater, tout en laissant aux évêques le jugement sur l'opportunité des cas particuliers.

de la revue *Istina* (janvier-mars 1954) a paru, faisant suite à *Russie et Chrétienté*. La nouvelle revue veut étendre sa documentation au dialogue œcuménique sous tous ses multiples aspects. Elle « aura à cœur d'exposer la pensée de nos frères séparés dans la teneur même des textes qui la rendent publique ».

Ce premier numéro contient un article du R. P. SCHMEMANN sur le Patriarcat œcuménique et l'Église orthodoxe, des extraits des travaux des professeurs E. BENZ et L. MULLER sur les rapports entre l'Orthodoxie et le Protestantisme, et des textes se rapportant à l'Assemblée d'Evanston. Le fascicule débute par une note du R. P. Philippe DE RÉGIS concernant le rite oriental catholique, suivie de quelques réflexions du R. P. C. J. DUMONT, directeur de la Revue.

A ROME, un CENTRE D'ÉTUDES a été créé au Palais Salviati, qui abrite aussi le « Foyer Unitas ». Ce centre organise des cours sur des questions en relation avec le problème œcuménique. Son but est de favoriser une plus grande compréhension entre catholiques romains et les autres chrétiens. Le centre a été inauguré par une conférence donnée par M. l'abbé L. ARRIGHI, de l'église Saint-Louis des Français à Rome.

Orthodoxes. — Cette année aura lieu le 900e CENTENAIRE du schisme de 1054 : l'Orient et l'Occident chrétiens commémorent actuellement cet événement lourd de conséquences. Au cours de la semaine de Prières du mois de janvier, le grand problème de la séparation entre chrétiens orientaux et occidentaux a été partout évoqué et médité. Divers articles paraissent et mettent en lumière l'un ou l'autre de ses aspects. Il est prématuré d'en faire l'inventaire.

Selon *Apostolos Andreas* (Constantinople) l'archevêque MICHEL, exarque du Patriarcat œcuménique aux États-Unis, a parlé à la radio américaine des causes du schisme. Il a souligné deux points : 1) Il n'est pas certain que saint Pierre ait fondé l'Église de Rome. 2) En fût-il même ainsi, cette circonstance ne justifierait nullement la primauté de l'évêque de cette Église, car saint Pierre ne différait en rien des autres apôtres [1].

1. Cfr *AA*, 13 mars. Voir aussi *The Orthodox Observer* (N. Y.), art. *La séparation de l'Occident de l'Église orientale* (en grec). On se rappelle que le professeur Oscar CULLMANN dans son livre sur Pierre arrive à d'autres

Dans le *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste* (Paris), le R. P. Élie MÉLIA, recteur de la paroisse orthodoxe géorgienne de Sainte Nina à Paris, traite du *Culte marial dans l'Église orthodoxe :*

« Certains indices permettent de croire que le monde protestant lui-même commence à s'ouvrir, sinon au culte marial, du moins au problème que pose le rôle de la Vierge Marie dans l'œuvre du salut. Malgrè les remous suscités récemment par la définition romaine du dogme de l'Assomption il est consolant de reconnaître l'effort déployé par toutes les confessions chrétiennes dans le domaine mariologique comme en d'autres pour dépasser le plan stérile de la polémique et rejoindre une perspective théologique plus positive. Est-il prématuré d'avancer que la mariologie tend à devenir un facteur de rapprochement, un lieu œcuménique ? C'est en tous cas, dans la logique des choses, car il apparaît de plus en plus que le mouvement de réunion du monde chrétien est centré sur le problème de l'Église. Or la doctrine mariale se situe au cœur du mystère du Corps du Christ ».

Signalons dans *Proche-Orient Chrétien* de juillet-septembre 1953 :

R. P. Neophyte EDELBY, B. A. *Notre vocation de Chrétien d'Orient* (I Témoins du Christ au cœur de l'Islam, II Germe d'unité chrétienne III Assurance de catholicité effective dans l'Église), p. 201-217.

Anglicans. — Le R. Père S. M. GIBBARD, religieux anglican (Cowley) traite dans le *Bulletin anglican* (hiver 1954) du mouvement « PAROISSE ET PEUPLE » au sein de la communion anglicane. Il s'agit d'un groupement d'ecclésiastiques et de laïcs animés du désir d'un renouveau par la théologie biblique et la liturgie. L'exposé de l'heureuse évolution qui s'est accomplie dans ces domaines depuis 20 à 30 ans ne néglige pas l'apport des pionniers continentaux, en particulier pour ce qui concerne le renouveau du sens de l'Église en tant que communauté (MERSCH, DE LUBAC, CERFAUX). A propos du renouveau liturgique, l'A.

conclusions. Ce qui oppose celui-ci à la foi catholique, c'est son rejet de la notion de la succession apostolique. Cette notion est par contre vivante dans la chrétienté orientale. Son contenu théologique explicite dépend de l'interprétation qui est donnée à certains textes néo-testamentaires, abstraction faite des facteurs non-théologiques qui peuvent intervenir.

écrit que « les catholiques romains de Belgique, d'Allemagne, d'Autriche et de France ont tracé le chemin de ce renouveau et que les Anglicans ont beaucoup appris par leur exemple et leurs écrits » (p. 8).

Protestants. — L'Association des pasteurs luthériens et l'Association du clergé catholique de BAVIÈRE a décidé de défendre leurs intérêts en commun et de travailler de concert pour le maintien de la paix confessionnelle. Au cas où des membres du clergé de l'une ou l'autre confession seraient attaqués dans la presse ou en public, une réfutation ou rectification rédigée en commun sera publiée ou des précisions données [1].

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le FELLOWSHIP DE SAINT-ALBAN ET SAINT-SERGE vient de célébrer ses 25 ans d'existence. On a constaté à cette occasion que les perspectives d'un rapprochement entre anglicans et orthodoxes, entrevues avec espoir en 1928, ne se sont pas réalisées. Depuis la conférence de Moscou (1948) et l'attitude sympathique de l'Église d'Angleterre envers l'Union de l'Inde du Sud, cet optimisme a plutôt baissé.

Une certaine inquiétude s'est manifestée à la Conférence annuelle d'ABINGDON, tenue au cours de l'été 1953, concernant la situation actuelle du *Fellowship*. D'aucuns semblent redouter que le vrai but de cette association ne s'estompe de plus en plus. On est un peu déçu de voir la cause du rapprochement avancer si lentement [2].

The Christian East, hiver 53/54, est fort intéressant et nous apprend que l'ANGLICAN AND EASTERN CHURCHES ASSOCIATION, dont il est l'organe, est entrée dans sa 19e année. Cet anniversaire a été rehaussé par une Liturgie célébrée à la cathédrale grecque de Londres. Le métropolite ATHÉNAGORE de Thyatire officiait, en présence de l'évêque anglican de Londres, le Dr. WAND. — Le secrétaire général, le Rév. Austin OAKLEY a démissionné en raison de son âge. Cependant, il a été élu à la présidence du comité

1. Cfr *SŒPI*, 18 décembre.
2. Cfr *Sobornost*, hiver 1953/54.

général. D'autre part il demeurera éditeur du *Eastern Churches Broadsheet* et co-éditeur du *Christian East*. Le nouveau secrétaire général est le Rév. Peter HAMMOND.

Le *Syndesmos*, nº 2, énonce quelques réflexions sur un cercle biblique entre orthodoxes et protestants au sujet de l'espérance d'après l'Épître de saint Pierre.

M. M. MARKOVIČ, *auteur de cette note*, exprime son admiration pour la façon dont cette étude fut dirigée par un théologien luthérien. La profondeur de sa foi l'a frappé : « C'est alors qu'on se rend compte combien il est simpliste de taxer tous les protestants de rationalisme. Car on a tendance à oublier que les professeurs orthodoxes d'aujourd'hui sont souvent plus rationalistes que les protestants eux-mêmes ». D'autre part, l'A. a relevé des points inacceptables dans *l'interprétation biblique protestante*. « Une théologie trop axée sur l'antithèse « grâce-mérite » constitue un écho des luttes des siècles précédents entre protestants et catholiques. Il est difficile d'admettre que telle méthode puisse donner plus de fruits à Evanston qu'elle ne le fit auparavant. L'A. se demande si les orthodoxes ne pourraient pas donner une autre orientation à ces dissensions (p. 14).

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Au nombre des quatre sujets qui seront à l'étude du CONGRÈS PANANGLICAN de Minneapolis (É. U., 14-13 août) figure en première place l'examen de la position de la Communion anglicane dans l'histoire (sa position théologique, sa structure, sa place dans la chrétienté entière, ses relations avec les autres chrétiens). Les autres points sont relatifs au culte, à la mission, aux méthodes pastorales, etc... Plus de 400 délégués, prélats, pasteurs et laïcs, représentant les diocèses anglicans du monde entier, participeront à cette conférence dont le thème est : « *L'appel de Dieu et la mission de la Communion anglicane* ». La dernière conférence de Lambeth (1948) avait pris l'initiative de ce congrès. Ce sera l'Église épiscopale d'Amérique qui accueillera les délégués [1].

L'Église de l'Inde du Sud. — Le Most Rev. H. SUMITRA qui, le 29 janvier, a succédé à l'évêque Michaël HOLLIS en qualité de

1. Cfr *Pan-Anglican*, Review of the World-wide Episcopal Church (Connecticut, USA), Anglican Congress Number, Epiphany 1954.

modérateur de l'Église de l'Inde méridionale, a souligné, dans son allocution présidentielle devant le 4e synode à Madras, la nécessité de mettre fin à la dépendance financière de l'étranger. Le Synode a demandé qu'on fasse un effort pour donner un caractère plus autochtone au culte qui porte encore trop de marques d'occidentalisme. Il a également exprimé le souhait que la foi chrétienne soit définie plus résolument dans le contexte de la pensée orientale. « Nous sommes d'avis que les missionnaires des anciennes Églises auront toujours leur place dans l'Église de l'Inde du Sud. Mais nous estimons que la méthode d'utilisation de leur talent doit être revue ». Une commission a été créée à cet effet. Le nouveau modérateur est le second en charge depuis la formation de cette Union par la fusion de communautés anglicanes, méthodistes, presbytériennes, congrégationnalistes et réformées (1947). Le nouveau titulaire fut autrefois congrégationnaliste. L'évêque Leslie NEWBIGIN a été nommé vice-modérateur. Le Synode a élu le pasteur Richard LIPP, d'origine luthérienne (de la mission de Bâle), pour succéder au T. R. Thomas Stuart SMITH (Anglican) en qualité d'évêque du Kerala du Nord. Il est le premier missionnaire d'origine luthérienne élu évêque de l'Union de l'Inde du Sud [1].

ENTRE AUTRES CHRÉTIENS. — Au cours d'une session tenue à Chicago du 7 au 9 décembre, le PROJET D'UNION de quatre des huit Églises-membres du CONSEIL LUTHÉRIEN NATIONAL a été approuvé. Il s'agit de l'Église luthérienne libre et de l'Église luthérienne évangélique unie. Une fois constituée, cette union comptera 1.800.000 membres.

LIGUE INTERNATIONALE POUR LA FOI ET CONSTITUTION APOSTOLIQUES (ILAFO). — Cette ligue qui s'est assigné pour tâche de lutter iréniquement contre tout compromis dans le domaine œcuménique, en prenant à cœur la défense des valeurs « catholiques » menacées par les différents schèmes de réunions et de relations interecclésiastiques [2], tiendra ses assises avant Evans-

1. Cfr *SŒPI*, 9 avril.
2. Cfr *Chronique*, 1953, p. 192.

ton, du 12 au 15 août, à Racine (Wisc. É. U.). Le R[t] Rev. Kenneth KIRK, évêque anglican d'Oxford, présidera [1]. Le thème de la Conférence sera : « *Le Christ, l'Espérance du Monde en relation avec la nature de son Corps, l'Église* ».

En outre, à Chicago, le CATHOLIC CONGRESS se tiendra du 1[er] au 3 août. Il sera présidé par l'évêque épiscopalien de Chicago. Interrogé sur le point de savoir si ce congrès constituait une manifestation contre le Conseil œcuménique des Églises, le Rév. CANON A. J. DU BOIS, secrétaire de l'*American Church Union*, a répondu : « Nous considérons le Conseil œcuménique des Églises comme un effort très positif vers la réunion de la Chrétienté, mais nous espérons que le point de vue représenté par le *Catholic Congress* sera pris en considération par le Conseil » [2]. — Un grand nombre de prélats anglicans (prenant aussi part au congrès pan-anglican de Minneapolis) y participeront. On y verra aussi des représentants vieux-catholiques, réformés et luthériens.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

THE ECUMENICAL REVIEW, 1954, N° 3 réserve à la *History of the Ecumenical Movement* qui vient de paraître et qu'on s'accorde à considérer comme un événement œcuménique, une place de choix.

Vient d'abord : RUTH ROUSE. — *A History of Ecumenism* (p. 233-40). Miss ROUSE a été la cheville ouvrière de cette entreprise littéraire; vaste et compliquée elle la présente au public œcuménique comme un instrument indispensable à tout travailleur œcuménique; de plus elle appelle le Conseil œcuménique à y voir un modeste commencement pour un effort nouveau d'union entre les Églises. Ensuite une note analytique (p. 325-27) et enfin un paragraphe : *The Advantage and Disadvantage of History* dans le *World Council Diary;* on veut y répondre à la conclusion pessimiste que pourrait suggérer au lecteur de l'*History* les échecs de tant d'efforts unionistes du passé. « Mais nous devons savoir que derrière ces efforts il y a l'action du Saint-Esprit qui n'a laissé aucune génération sans témoins de cette vérité, qu'il est contraire à la nature même de l'Église d'être

1. Entretemps, le 8 juin, bishop Kirk est décédé.
2. Cfr *LC,* 11 avril, p. 11.

d' ...ée. Ainsi l'étude de l'Histoire du Mouvement œcuménique, lo... de devenir une raison de découragement, pourra éveiller en nous une nouvelle résolution de suivre les directives du Saint-Esprit ».

Parmi les articles signalons HAMILCAR S. ALIVISATOS. — *Orthodoxy, Protestantism and the World Council of Churches* (p. 277-86).

L'A. qui se dit fier d'être l'un des deux ou trois survivants des initiateurs du Mouvement œcuménique, traite surtout des relations de son Église avec le Conseil œcuménique dont il reconnaît le caractère protestant. Cette conférence faite en été 1953 à l'Université de Chicago est un excellent *Status Quaestionis* avec des conclusions très optimistes pour l'avenir.

Les autres articles concernent des questions de politique chrétienne, comme la signification œcuménique de la propagation de la Bible, etc.

Notons enfin dans l'*Ecumenical Chronicle* un *Survey of Church Union Negociations* par le Dr. ROBERT NELSON en guise de supplément à S. C. NEILL, *Towards Church Union 1937-1952*, paru avant la conférence de Lund ; un aperçu détaillé des Finances du Conseil œcuménique par FRANK NORTHAM, secrétaire financier. Le budget est de 400.000 $, la majeure partie des recettes provient des Églises américaines. Les Églises, nous dit-on, sont divisées non seulement en matière ecclésiologique mais aussi quant à l'appréciation qu'elles portent sur cette somme, laquelle est cependant généralement considérée comme répondant bien à la situation ; *Documents of the Faith and Order Movement* par le Dr. DE GROOT, *Honorary Archivist of the Faith and Order Commission.*

Le Fascicule s'achève sur une substantielle bibliographie où la théologie de Zwingli figure pour la première fois. Son recenseur est le Professeur J. COURVOISIER.

L'ASSEMBLÉE D'EVANSTON a été préparée par un nombre imposant de publications en diverses langues [1]. Environ 1200

1. Une courte bibliographie dans *CW*, mars 1954, p. 9-11.

personnes y participeront à titres différents. Il y aura d'abord les 500 DÉLÉGUÉS des 161 Églises-membres, de 48 pays. On y verra aussi 150 conseillers et délégués fraternels représentants des organisations liées au Conseil, des observateurs, des délégués de la jeunesse (ces derniers, au nombre de 120 dont 10 orthodoxes) et des visiteurs. 400 places seront réservées dans le Hall principal à l'intention de la presse. 200 d'entre elles sont destinées à la presse quotidienne des É. U. et du Canada, 60 aux représentants de la presse étrangère et 10 aux représentants de la presse catholique romaine [1].

En novembre dernier, le Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT, secrétaire général du Conseil, a souligné à New-York, devant les directeurs des compagnies de radio et de télévision, la nécessité d'une large diffusion des travaux d'Evanston dans le monde entier [2]. Lors d'un déjeuner organisé par le Conseil national des Églises du Christ, auquel le Président Eisenhower a également pris la parole, M. Visser 't Hooft qualifia d'« insondable » l'ignorance de la plupart des Églises membres du Conseil des Églises au sujet de leurs confessions les unes des autres. Le désir d'unité chrétienne existe, mais « peu nombreux sont ceux qui sont prêts à en payer le prix » : la Conférence d'Evanston sera bien plus ardue que celles d'Amsterdam et de Lund, car « la lune de miel » est terminée et la phase des prises de contact est dépassée.

Le premier jour, on entendra le RAPPORT de la Commission consultative sur le THÈME CENTRAL. Il sera présenté par l'évêque Leslie NEWBIGIN, président de cette commission. Un volume relatant les enquêtes relatives aux six thèmes secondaires sera remis aux délégués [3]. Le thème de la commission FOI ET CONSTITUTION sera présenté le 17 août par l'évêque suédois Anders NYGREN, le Dr. V. E. DEVADUTT (Inde) et le R. P. G. FLOROVSKIJ.

En vue de l'élaboration du MESSAGE sur l'Espérance chrétienne, l'Assemblée se partagera en 15 groupes qui auront pour tâche d'étudier le rapport de la Commission consultative et de présenter des suggestions au comité de rédaction.

1. Cfr *SŒPI*, 12 février.
2. Cfr *Id.*, 27 novembre.
3. Cfr *Chronique*, 1953, p. 302.

Des CULTES quotidiens seront célébrés en la première église méthodiste d'Evanston.

Le Conseil œcuménique vient de subir une lourde perte en la personne de Miss Sarah CHAKKO, co-présidente du Conseil. Elle fut élue en 1951 en remplacement du professeur chinois Chao, et déjà, à plus d'une rencontre œcuménique, elle a pu exposer avec compétence les vues des chrétiens d'Asie. Elle sera remplacée à Evanston par l'évêque C. K. JACOB, de l'Église de l'Inde du Sud [1].

Il appartiendra à l'Assemblée qui, aux termes de la constitution du Conseil œcuménique, est l'« autorité suprême du Conseil », de statuer en dernier ressort sur les questions touchant la nature et le fonctionnement du Conseil œcuménique au cours des années à venir. Ces divers points furent étudiés en février, au cours d'une séance du comité exécutif à KÖNIGSTEIN (Allemagne).

L'Église orthodoxe de GRÈCE sera représentée par une importante délégation composée de trois ou quatre évêques et de neuf professeurs de théologie [2]. Fait curieux : L'Église ÉVANGÉLIQUE de Grèce ne déléguera pas de représentant, cette décision étant motivée par le fait que les protestants de Grèce souffrent de la PERSÉCUTION de la part d'une Église membre du Conseil œcuménique, en l'occurence l'Église orthodoxe grecque [3].

1er juin 1954.

1. Miss CHAKKO était membre de l'Église syrienne orthodoxe à Travancore et directrice du collège *Isabella Thoburn* à Lucknow.

2. Cfr *AA*, 13 février. Un changement est intervenu par la suite, après des discussions, jusqu'au sein du Saint-Synode même, sur l'opportunité de la présence de la hiérarchie. Les métropolites PANTELEIMON de Salonique, AMBROISE de Phthiotis et AGATHONIKOS de Kalavrita ont renoncé à faire partie de la délégation.

3. Suivant un communiqué du modérateur de cette Église, le Dr. Georges HADJIANTONIOU. Cfr *PNHK*, 13 février et 1 mai.

Notes et documents.

I. L'Union de l'Église orthodoxe et de l'Église catholique romaine.

Les lignes qui suivent constituent la meilleure contribution qui puisse être de la part d'un membre de l'Église orthodoxe à l'anniversaire du schisme de 1054. Elles viennent de paraître, sous la signature du Prof. Joannidis de l'Université d'Athènes, dans la revue 'EKKΛΗΣΙΑ (nº du 1er juin 1954).

Première nécessité : contact et rapprochement psychologiques.

Ces derniers temps ont vu se produire d'importantes tentatives en vue de la fraternisation et de l'union des divers peuples de la terre. Les guerres, les haines et les exterminations réciproques ont servi de sérieuse leçon à l'humanité contemporaine. Les peuples de la planète se sont mis à penser que le sang versé et la haine n'aboutissent à rien. Bien plus, avec la découverte de moyens de communication merveilleux, la terre s'est rapetissée et tous les peuples n'ont semblé habiter qu'une seule petite cité. Leur dépendance mutuelle, non seulement au point de vue économique mais même spirituel, s'avère complète. Ce qui se dit, s'écrit ou se passe en Amérique trouve sa répercussion et son contrecoup en Europe et en Asie. La vie des hommes est une vie en commun ; pourquoi alors ne pas s'unir de façon organique et ne pas former une seule communauté mondiale et supranationale ? Ainsi a pris naissance d'abord la Société des Nations, et aujourd'hui lui succède — malgré ses défaillances — l'Organisation des Nations Unies.

Cet esprit d'unité souffle également depuis une trentaine d'années entre les Églises du Christ dans le monde. Ici, il eût fallu commencer beaucoup plus tôt, et cela pour un motif supérieur, parce qu'un christianisme divisé n'est pas un christianisme, parce que le christianisme est avant tout une religion d'unité et d'amour. Le Christ est un et les chrétiens forment, devraient former, une Église, un Corps, le Corps mystique du Christ. Un Christ et de nombreuses Églises c'est quelque chose d'anormal et contre nature. Or il se

fait que tous ceux qui aujourd'hui vivent du Christ et mettent en lui leur espoir pour la vie présente et future, ne forment pas un corps, une Église mais une multitude d'Églises différentes. Assurément, il est hérétique et inadmissible de dire que toutes les Églises ont failli, que toutes se trouvent dans l'erreur, celle-ci plus, celle-là moins, et que chacune possède une part de la vérité du Christ. L'Église orthodoxe retient en plénitude et sans changement l'enseignement et la tradition de l'Église unique, ancienne et indivise, et affirme et croit qu'elle est l'*Una Sancta*, la continuation de l'Église apostolique ancienne et indivise. Elle n'a rien changé de ce qu'elle a reçu. Si une étude objective montre qu'elle a changé quelque chose, elle est prête à se corriger sur ce point. « En vue du but sacré de l'Union, porte la réponse du synode de Constantinople de 1895 au Pape Léon XIII (voir I. KARMIRIS : *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ μνημεῖα* Tome II, p. 935), l'Église orthodoxe catholique orientale du Christ est prête à accepter de tout cœur, si par hasard elle a corrompu ou abandonné quelque chose, tout ce que confessait d'un commun accord l'Église d'Orient et l'Église d'Occident avant le IX[e] siècle ». Notre Église n'a erré en rien. Peut-être a-t-elle failli seulement en ce qu'elle n'a pas tout fait pour empêcher le schisme ni pour mettre un terme à sa prolongation.

Heureusement, comme nous l'avons dit, en ce siècle on fait de sérieux efforts pour que se produise le rapprochement désiré et l'union des Églises. A cette cause sacrée travaille sans relâche le Mouvement œcuménique contemporain, inspiré et favorisé par le Protestantisme, désespérément divisé en une foule d'Églises. Au Mouvement œcuménique, non pour des raisons dogmatiques mais pour des motifs de principe et des raisons pratiques, l'Église catholique romaine ne participe pas mais elle le favorise de toutes manières et prie sincèrement et intensément pour son succès. Mais nous orthodoxes, nous y participons depuis le début et l'on reconnaît partout, même chez les catholiques romains, la contribution précieuse de l'Église orthodoxe au succès des efforts tentés en vue du rapprochement et de l'Union. Mais pour le rapprochement et l'union avec les catholiques romains, que fait-on chez nous et dans l'Église latine ? Absolument rien de sérieux et digne de cette cause sacrée du rapprochement, de la collaboration et de l'union finale des deux antiques Églises sœurs. Nous ne sommes pas séparés des catholiques romains par des obstacles insurmontables, soit dogmatiques, soit concernant la constitution de l'Église, à l'exception de la seule question d'importance fondamentale : la primauté du Pape et en général l'esprit

d'absolutisme de l'Église occidentale. De nombreux théologiens catholiques romains de valeur admettent aujourd'hui que chez nous, dans l'Église d'Orient, on n'a jamais eu l'idée de la primauté du Pape telle que les Occidentaux la conçoivent et l'acceptent. Le célèbre historien catholique romain, Mgr Batiffol, écrit très justement : « Je crois que l'Orient réalisait mal la primauté romaine. L'Orient n'y voyait pas ce que Rome y voyait et ce que l'Occident y voyait avec Rome, à savoir une continuation de la primauté de saint Pierre. Saint Basile l'ignore, autant saint Grégoire de Nazianze, autant saint Jean Chrysostome. L'autorité de l'évêque de Rome est une autorité de première grandeur, mais on ne voit jamais qu'elle soit pour l'Orient, une autorité de droit divin » (*Cathedra Petri*, p. 73). Hormis la primauté, les autres divergences, à propos de la doctrine ou de la constitution, peuvent être aplanies par une discussion sincère et objective.

Cette année-ci, nous nous rappelons avec douleur le pénible schisme réalisé il y a neuf cents ans entre les deux antiques et grandes Églises. On a écrit et on écrira cette année beaucoup sur cet événement et tout le monde avoue qu'il faut faire encore davantage pour la suppression du schisme. Il n'est pas nécessaire de rouvrir les blessures et de ranimer les souffrances du passé ni d'exagérer fanatiquement et avec préjugés le poids de certaines divergences qui ne sont point si graves. Lorsque quelqu'un en conversation accentue les souvenirs fâcheux du passé dans nos contacts avec les catholiques romains, n'est-il pas comme celui qui, en parlant, mettrait sa langue sur la dent qui le fait souffrir ? Nous avons beaucoup souffert de la part des catholiques romains, et comme peuple et comme Église. En particulier les malheureuses croisades et les activités prosélytisantes encore plus déplorables des ordres religieux catholiques sous la domination turque et jusqu'au début de ce siècle, ont blessé cruellement l'âme des Grecs. Mais cela désormais appartient au passé et aujourd'hui les catholiques romains eux-mêmes n'approuvent pas ces actions. Au contraire, aujourd'hui l'Église catholique romaine a changé sa politique et recherche des contacts et un rapprochement avec notre Église ; sous l'inspiration de la charité spirituelle, de la sympathie et de la compréhension, des écrivains parlent dorénavant de notre Église avec un respect et une charité sincère. Les actions officielles et non officielles témoignent de ce changement agréable à Dieu. Les autorités officielles des deux Églises commencent à entrer en contact en diverses occasions. Leurs théologiens se rencontrent fréquemment, et dans un esprit de charité

discutent les relations des deux Églises et les problèmes d'intérêt commun. De nombreuses bourses d'études ont été accordées par des universités catholiques à des frères orthodoxes, et nombre d'entre eux ont étudié et étudient dans les séminaires universitaires de Saint-Sulpice, de Lille, de Strasbourg, de Lyon. Pareillement quelques étudiants catholiques romains fréquentent nos facultés de théologie. Les directeurs des écoles catholiques romaines de Salonique sont des théologiens orthodoxes grecs, ce qui montre que le vieil esprit de prosélytisme n'existe plus, et nous désirerions ardemment qu'il disparût complètement également dans les autres régions de notre pays, et généralement de l'Orient orthodoxe, afin que soit évité tout motif de refroidissement dans les relations entre les deux Églises sœurs.

Récemment, deux distingués théologiens de l'Église catholique romaine ont visité le patriarcat œcuménique, l'École théologique de Chalki et notre École théologique. Ils travaillent tous deux avec un zèle ardent au rapprochement des deux Églises et à leur union finale. Il s'agit du R. P. C. J. Dumont, directeur du centre d'études Istina à Paris, et du R. P. Yves Congar O. P., dont l'ouvrage *Chrétiens désunis*, publié lors des conférences d'Edimbourg et d'Oxford, a eu une grande répercussion en raison de l'esprit conciliant et objectif qui règne dans la discussion des problèmes relatifs au mouvement œcuménique. Ces deux confrères parlèrent également dans notre Université, et leurs conférences firent la meilleure impression. Dans la conférence qu'il donna à notre université, le P. Congar insista très justement sur le fait que de nombreuses divergences entre les deux Églises peuvent être résolues par des explications objectives de part et d'autre et des recherches sereines conduites sans aucun parti pris. « Je suis persuadé, a-t-il dit, que beaucoup de questions qui sont considérées aujourd'hui comme une cause de séparation, sont susceptibles d'explications qui doivent aller dans les deux sens... Pendant des siècles entiers on a soutenu l'opinion selon laquelle la procession du Saint-Esprit constitue la cause de la séparation de l'Orient et de l'Occident. Aujourd'hui, après de nombreuses recherches accomplies en toute sincérité, et grâce aux meilleurs travaux historiques, un grand nombre de théologiens, catholiques et orthodoxes, considèrent que pareil motif n'existe pas. Rien ne nous empêche d'agir selon l'explication sincère et bienveillante qu'ils donnent et qui respecte ce qui est respectable chez chacun. Que dire des questions qui ont motivé des polémiques vraiment ridicules, et qui pourtant ont joué un rôle important au cours

des siècles, p. ex., la question de la barbe, de l'Alleluia, du jeûne du samedi, etc. ? Qui oserait aujourd'hui diviser les membres du Christ pour de telles questions ? » (Voir le journal *Katholiki*, 12 févr. 1954).

Or, tandis que nos divergences avec les catholiques romains son très peu nombreuses, *nos liens avec eux sont au contraire nombreux* et d'une importance capitale. Nous formons avec eux en réalité une seule famille parce que nous avons les mêmes sources de la foi : la Sainte Écriture et la Sainte Tradition, les mêmes Pères, les mêmes saints, la même succession apostolique dans le ministère épiscopal, les mêmes sept sacrements, le même culte divin, la même vie monastique et ascétique, la même conception de l'Église comme Corps du Christ visible et invisible, bien que les idées sur la primauté aient donné un accent différent à la manière qu'ont les catholiques romains d'envisager l'Église. Tout cela constitue un motif très puissant pour poursuivre la collaboration et l'union avec eux.

Mais la séparation et l'aliénation survenues avec leur cortège de périls et de désastres pour les relations entre les deux Églises ont refroidi les relations et élargi le gouffre. L'aliénation prolongée a été également la cause de l'ignorance réciproque, et elle a engendré des préjugés, des suspicions et des inimitiés, principalement par suite des croisades déjà mentionnées, des activités prosélytisantes, et des pressions en vue de la soumission de l'Église orientale à l'Église d'Occident. Lorsque deux frères, à la suite d'une vive querelle se séparent, et que chacun pendant des dizaines d'années mène sa vie pour son compte, éloigné de l'autre et comme étranger pour lui, s'il leur arrive de se rencontrer, il ne se reconnaîtront ni ne se comprendront. Ils se rappelleront beaucoup de choses de leur vie commune, mais maintenant ils auront tellement changé ! Ils se sentiront étrangers et il leur faudra vivre de nouveau bien longtemps dans la charité mutuelle pour renouveler l'ancienne union fraternelle. Ainsi en va-t-il pour la vie des deux antiques Églises sœurs. L'Orient et l'Occident — l'esprit grec et romain — ont différé l'un de l'autre dès le début, mais durant la période de l'unique Église ancienne et indivise, la différence a simplement contribué à l'enrichissement et à la complémentarité réciproque de la vie chrétienne des deux Églises. Après le schisme, la séparation séculaire a intensifié et augmenté la différenciation des deux types de christianisme, l'oriental et l'occidental, au point que leur rencontre et leur rapprochement est aujourd'hui malaisé et l'union des deux Églises à peine pensable. Difficile est cette union, mais elle

sera impossible [illegible] irréalisable si nous demeurons inactifs sur nos positions et ne f[illegible]ns aucun effort en vue de son obtention. Le rapprochement, la collaboration et l'union finale des deux Églises sœurs se réalisera si nous poursuivons u[illegible]e politique opposée à celle poursuivie jusqu'ici. La froideur et l'inimitié ont approfondi l'abîme et agrandi les divergences ; la charité et la sincérité les amoindriront. Les relations et les contacts entre les chefs de chaque Église doivent devenir plus amicaux et plus fréquents. *Une rencontre entre Pie XII et le Patriarche Athénagore est-elle impossible ?* Combien une rencontre semblable réchaufferait les relations des deux Églises ! Ce serait en 1954 une réponse très chrétienne à 1054. Alors se sont séparées les deux Églises, qu'aujourd'hui elles se rapprochent. La publication périodique d'encycliques pontificales adressées aux Orientaux et la réponse analogue qui leur est régulièrement faite, n'est pas à notre avis le moyen indiqué pour un rapprochement et une collaboration des deux Églises. Il faut qu'il n'y ait ni arrogance ni vanité, si l'on souffre réellement de la séparation actuelle et en désire la suppression. Il faut également, à l'occasion du neuvième centenaire du schisme, que des commissions de théologiens nommés par les deux Églises confèrent sur la manière d'organiser convenablement et de systématiser les activités des deux Églises afin de collaborer étroitement et constamment dans les questions d'intérêt commun. Comme, par exemple, la confrontation commune des forces antichrétiennes et matérialistes dans la société contemporaine, et la discussion des divergences séparant les deux Églises dans la doctrine et la constitution. Le mouvement œcuménique concerne la collaboration et l'union des Églises protestantes entre elles et de toutes avec l'Église orthodoxe orientale. Pourquoi n'organiserait-on pas un mouvement parallèle pour la collaboration et l'union des deux Églises de l'Orient et de l'Occident qui se trouvent beaucoup plus proches l'une de l'autre ? Un tel mouvement rapprochera psychologiquement les catholiques romains et les orthodoxes, raffermira les liens d'amitié et créera sûrement ce climat de mutuelle estime, de sympathie et de charité qui est indispensable pour la suppression d'un schisme de neuf cents ans et pour la réalisation de l'union bénie et désirée. Il est nécessaire que vienne en premier lieu la création de ce climat d'amitié et de rapprochement entre les fidèles, laïcs et clercs, de chacune des Églises. La suppression des mauvais sentiments, enracinés profondément dans l'âme des orthodoxes et des catholiques romains pour des raisons hist[illegible]ques et à la suite d'une séculaire aliénation nécessite un grand effort. Il y a

certes des obstacles dans la nature même des divergences dogmatiques et autres dont quelques unes sont apparues après le schisme : infaillibilité, Immaculée Conception de la Mère de Dieu, etc... Il y a aussi des obstacles qu'ont amplifiés la discorde et la séparation séculaire. Maladresse de la part d'instances subalternes, phraséologie et cris de guerre qui ont prévalu dans le passé à la faveur d'une atmosphère de querelles et d'antagonismes, incidents qui, si des relations amicales avaient existé, auraient passés inaperçus, gens de tempérament querelleur et incendiaire qui ont mis à profit dès le début ces incidents pour exciter la haine et l'inimitié entre les deux Églises, — tout cela a empoisonné les âmes des fidèles des deux Églises, et il faut de sérieux efforts et une grande sainteté de vie, ainsi qu'une prière constante, pour s'en débarrasser. La route est pénible et difficile parce qu'ont précédé neuf siècles d'aliénation, pour ne pas dire d'inimitié et d'antagonisme. C'est pourquoi une mobilisation de toutes les forces théologiques des deux Églises est nécessaire pour une croisade en vue de la collaboration et de l'union, ainsi que l'organisation de ces efforts, la publication de périodiques religieux inspirés par un esprit amical et unioniste, de livres et de *symposia* réunissant des travaux catholiques romains et orthodoxes concernant la vie et l'action des deux antiques Églises sœurs, lesquelles pendant neuf siècles ont collaboré heureusement à répandre le saint Évangile parmi les peuples de la terre et à les civiliser. Pour l'anniversaire 1054-1954, demandons dans une prière sincère et fervente au Très-Haut d'inspirer de saintes pensées et initiatives aux deux Églises sœurs pour leur collaboration et leur union.

Basile Ch. IOANNIDIS,
Université d'Athènes.

II. Au cœur de l'espérance chrétienne.

Le 2e Rapport sur le thème principal d'Evanston contient, au 2e chapitre, un court passage qui risque d'être rapidement oublié. Il est cependant, pour le sujet en question, d'une importance capitale. En effet, après quelques considérations sur l'aspect actuel et l'aspect eschatologique de l'espérance chrétienne, on dit à cet endroit qu'une « juste perspective chrétienne, maintenant l'équilibre entre ces deux aspects de la foi, nous est donnée dans le *sacrement de la Cène* ». Et on ajoute : « Ceux qui appartiennent au Christ s'unissent

dans un acte de foi et d'adoration, ils commémorent sa venue à la fin des temps, en puissance et en gloire ; ces deux réalités leur sont rendues présentes *dans la communion* avec leur Seigneur Vivant ».

Ce trop bref rappel de la portée du sacrement eucharistique dans la vie chrétienne est peut être ce qu'il y a de plus profond et — du point de vue œcuménique — de plus précieux dans ce document. Il faut espérer que l'idée se retrouvera dans le 3[e] rapport (en voie de publication) et que, développée davantage, elle n'échappera point à l'attention des délégués de l'Assemblée. Il importe en effet de signaler et de souligner que l'espérance chrétienne est de nature essentiellement *sacramentelle*. On peut consacrer beaucoup de temps et d'effort — et on l'a fait — à classifier le message biblique, pour préciser les contours des Promesses. C'est là un essai de réponse à la question : « Qu'est-ce que le chrétien espère ? » L'Écriture permet d'en entrevoir quelque chose, confusément, comme dans un miroir. Mais puisque « nous marchons par la foi et non par la vue » (*2 Cor.* 5, 7) et que cette foi est « la substance même des choses qu'on espère » (*Hébr.* 11, 1), une autre question plus fondamentale semble surtout devoir se poser : « Comment espère le chrétien ? » Le caractère sacramentel de son espérance sera donc ici en question.

Les sacrements de l'Église sont des *sacramenta fidei ;* sous des signes visibles, ils cachent les réalités mêmes de notre foi et ils nous tiennent en haleine vers la révélation finale de ces réalités. L'Eucharistie est le *sacramentum fidei* par excellence, auquel est ordonnée toute la vie de l'Église. Elle est le signe vivant par lequel les membres de l'Église, unis au Seigneur et à son économie victorieuse, sont vraiment ancrés dans les choses que Dieu nous a préparées (*Hébr.* 6, 18-20). C'est d'elle que jaillit l'espérance qui est comme l'ancre de l'âme, sûre et ferme, fixé au delà du Voile, où *Jésus est entré* déjà, le grand prêtre pour toujours (*Ibid.*).

Considérons l'attitude des disciples d'Emmaüs. Nous y verrons comment l'espérance peut, de fait, être marquée d'un grand déséquilibre entre les deux aspects de la foi ci-dessus mentionnés. Ils « discouraient, échangeant leurs pensées », sans même reconnaître le Seigneur lorsque Celui-ci se joignit à eux. C'est à la fraction du pain que leurs yeux s'ouvrirent. Toutes les prophéties qu'ils connaissaient, et dont Jésus les avait encore entretenus, entrèrent alors dans l'ordre et apparurent dans une « juste perspective ». Ils devinrent ainsi les vrais témoins du Seigneur ressuscité ; désormais, ils Le connaissaient autrement, et mieux que par la vue. Ainsi l'Écriture *et* le Repas conduisent à la « juste perspective » et nous arrachent

aux *sperabamus* désespérés des utopies profanes ou même « chrétiennes ». Toute considération de l'espérance qui fait plus ou moins abstraction de sa substance sacramentelle semble plutôt être une profanation de l'espérance ou impliquer une rechute dans une condition vétero-testamentaire.

Le thème de l'espérance ne permet point — comme d'aucuns le souhaiteraient — d'ignorer un instant les divergences et les divisions ecclésiastiques, un peu comme s'il s'agissait là d'un sujet moins exigeant et plus spirituel. Ce thème, dans ses implications principales, mène directement à une notion toute concrète de l'Unité, constituée par la communion eucharistique, dans laquelle le Seigneur même, crucifié et glorifié, est pour l'Église — et par elle pour le monde — le fondement et la source de toute espérance. S'il en est ainsi, si le « sacrement de la Cène » est une garantie de juste perspective, la garantie aussi de juste orientation pour notre vouloir et notre agir, ne nous en laissons pas détourner facilement quand il est question de l'espérance du chrétien. Celle-ci n'est pas tout d'abord une réalité à base noétique (bien que l'Écriture éclaire constamment nos pas et ouvre des horizons toujours nouveaux) ; elle est premièrement donnée par la vie même de l'Église, Corps du Christ, où le Seigneur est toujours à l'œuvre : c'est lui qui conduit les hommes, à travers l'histoire, vers l'établissement définitif du Royaume, qui achèvera l'ordre sacramentel par la manifestation de la gloire. A présent ce Royaume est encore caché, comparable à un ferment.

Le thème de l'espérance ainsi posé fera surgir tout naturellement quelques questions fondamentales qui préoccupent de plus en plus en ce moment les meilleurs esprits au sein du mouvement œcuménique. Notons que la plupart des délégués pour Evanston ont opté pour la participation aux travaux de la section *Faith and Order*, où sera étudié le thème « Notre unité en Christ et les divisions de nos Églises ». Notons aussi que le professeur Torrance, lors de la section du *Working Committee* de *Faith and Order*, en août dernier, a exprimé le regret qu'à Lund ont ait évité de traiter la doctrine des sacrements : ce faisant, dit-il, « nous essayons de décrire la relation entre le Christ et son Corps sans employer les vrais moyens qui ont été mis entre nos mains pour le faire » (*Paper* 17, p. 14).

Quelles donc sont les conditions qui rendent possible entre chrétiens une véritable union eucharistique ? D'où vient le mandat de la célébration de la Cène ? Comment faire justice à sa définition de *signum elevatum* d'unité et d'espérance ? Quelle est sous ce rapport la fonction de l'apostolicité de l'Église ?

Il est clair que, si ces questions ne sont pas abordés de front, on pourra parler abondamment de l'espérance chrétienne, mais on continuera à espérer chacun à part dans son coin confessionnel. Dans ce cas, la manifestation du « dynamisme spirituel et de l'espérance triomphante » dont on parla à Toronto en choisissant le thème pour Evanston, sera encore très compromise. Et pourtant ce que disent les Présidents du Conseil œcuménique des Églises, dans leur message de Pentecôte de cette année, est vrai : « Pour le Nouveau Testament, unité et espérance ne font qu'un. Au quatrième chapitre de l'épître au Éphésiens, le mot « un » sonne à nos oreilles avec l'insistance d'une cloche d'église. Nous sommes mis en présence des grandes et simples réalités de la révélation de Dieu. Quatre de ces unités ont pour notre situation actuelle une signification particulière : *un* seul corps, *un* seul esprit, *une* seule espérance, *un* seul Seigneur. Les enfants de Dieu sont censés vivre comme un seul corps. Ce corps reçoit la vie du Saint-Esprit. Le corps tout entier regarde dans la même direction unique, car il a reçu le même appel unique, l'appel à l'espérance. Le fondement de cette espérance se trouve dans le Seigneur « qui est, qui était et qui revient »... (*SŒPI* 30 avril) [1].

D. T. STROTMANN.

1. Ajoutons ici les lignes suivantes du professeur A. SCHMEMANN (cfr *St. Vladimir's Seminary Quarterly* (N. Y.), hiver 1954) : « An enormous majority of Orthodox have long since ceased to perceive any link whatsoever between liturgical life on the one hand and Church order — or rather the doctrine of the Church — on the other. They do not realize, that all those 'burning' problems, which constitute our contemporary diseases : the problems of canonical organization, of 'jurisdictions', of the relationship between the clergy and laity in ecclesiastical government, that they all, including even those of parish administration and finance, not only are in some way connected with the Eucharist, but only in its context may ultimately find their solution » (p. 7). Et plus loin : « Let us be honest and lucid : In the Orthodox Church today there is no unanimity even on fundamental issues and criteria ! We face real divisions and not only permissible divergences of opinion » (p. 9).

Entretemps le 3e Rapport a paru. Le passage cité du 2e Rapport s'y retrouve, mais affaibli (No 19). Parmi les 130 paragraphes le 30me (un des plus courts, 7 lignes) y revient encore vaguement, disant que « l'Église en ce monde vit de la proclamation de l'Évangile, du culte, des sacrements et de la communion fraternelle dans le Saint Esprit ». On ajoute qu' « en annonçant l'Évangile il lui est donné de s'associer à l'œuvre même de Dieu pour l'accomplissement de son dessein », tandis que, « par le culte et les sacrements elle participe à la vie de la patrie céleste ». Cette disjonction est tout arbitraire, au détriment de la portée réelle de la vie sacramentelle.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

André Benoît. — Le Baptême chrétien au second siècle. (Faculté protestante de l'Université de Strasbourg). Paris, Presses universitaires de France, 1953 ; in-8, 244 p.

La principale conclusion de ce livre est que, au IIe siècle, les conceptions baptismales pauliniennes (notamment *Rom.* 6) « sont totalement étrangères à la pensée des Pères » (p. 228). Le christianisme palestinien primitif n'a évolué que très lentement vers la doctrine paulinienne, universellement répandue à partir du IVe [illegible] courant judéo chrétien est venu se joindre à différents courants [illegible]istiques (johannisme, paulinisme) qui n'ont pas manqué de laisser l'empreinte de toutes leurs variations durant les deux premiers siècles : celles que l'A. nous montre dans la *Didachè*, chez le pseudo-Barnabé, Ignace, les Clémentines, Hermas, Justin et Irénée. Beaucoup de lumières sont apportées par cette étude pour l'histoire des origines chrétiennes. La thèse de l'A. nous paraît solide. En un point seulement nous nous sommes demandé s'il ne forçait pas un peu la note. A propos du *Pasteur* (Simil. IX 16,3-4), il rencontre l'allusion au « baptême vie et mort », et ne veut y voir que des similitudes verbales avec les lieux parallèles de l'apôtre : la doctrine ne serait pas encore entrée dans les esprits. J. Quasten a remarqué (*Patrol.* I, 152) la ressemblance de ce texte avec un passage de l'*Epistula Apostolorum* (que l'A. n'a malheureusement pas analysée) où le Christ, descendu dans la mort, y a « baptisé » les patriarches et les prophètes (Cfr. Éd. Guerrier, P. O. 9, 209-210). Il est difficile de ne pas voir dans ces allusions l'influence de la doctrine de *Rom.* 6, déjà passablement élaborée. D. O. R.

Johannes Quasten. — Patrology. Vol. II : The Ante-Nicene Literature after Irenaeus. Utrecht, Spectrum, 1953 ; in-8, XII-450 p.

Aucun patrologue ne pourra parcourir ce livre clair, aéré, richement informé, à la typographie engageante, au papier presque parfumé, sans une voluptueuse complaisance. Nous avons dit toute la joie que nous avait procurée le premier volume (*Irén.* 1951, p. 246). Celui-ci continue de nous charmer. Il comprend trois grandes sections : les Alexandrins (ch. I), les Romains (ch. III), les Africains (ch. IV). Les chapitres mineurs II et V traitent, le premier, des écrivains de l'Asie mineure, Syrie et Palestine, dont, pour cette époque, — sauf pour Grégoire le Thaumaturge et Méthode — il ne reste presque rien ; le second, en quatre pages, de Victorin de Pettau et de Reticius d'Autun. — Chaque chapitre compte ce que comporte tout manuel de patrologie : des dates et des notions, une bibliographie remarquablement à jour ici, et de plus, comme on sait, insérés dans les résumés doctrinaux, de larges extraits des auteurs. Larges,

c'est une façon de parler quand il s'agit d'écrivains comme Origène, dont on n'a pu évidemment citer que quelques bouts de phrases de l'ensemble volumineux qui nous en reste. — Ce qui frappe ici, c'est de voir le progrès que tous les Pères ont fait faire à la littérature religieuse de notre époque. Autant pour Clément que pour Origène, que pour Hippolyte, Tertullien et Cyprien, les études contemporaines sont riches, nombreuses et apportent souvent des renouvellements considérables. C'est ainsi que l'A. a pu consacrer trois pages à l'entretien d'Origène avec Héraclide, découvert dans les papyrus de Toura, et donner un court extrait de ce dialogue (p. 62 sv.). Un bon chapitre aussi sur la théologie mystique d'Origène (pp. 94-101). Notons également, dans la section sur l'Afrique, quelques notes utiles sur les premières versions latines de la Bible. Il faut dire aussi un mot des index : références bibliques, patristiques, des auteurs modernes, des mots grecs, table analytique, près de 40 pages de riche répertoire très soigné et de consultation commode. Le présent volume est, comme l'indique le sous-titre, consacré aux anténicéens à partir d'Irénée. D. O. R.

Gregorii Nysseni Opera. Vol. VIII, I : Opera ascetica. Ed. W. Jaeger. Leyde, Brill, 1952 ; in-8, VI-416 p.

L'édition critique des œuvres de saint Grégoire de Nysse, qui ne devait pas figurer dans le *Corpus* de Berlin, a été commencée il y a plus de trente ans grâce à la générosité du célèbre philologue W. Willamowitz-Moellendorff et de quelques autres mécènes, par les soins de M. W. Jaeger, qui a publié en 1921 et 1922 les Livres *Contra Eunomium* et en 1925 les *Lettres*. Le reste des œuvres dogmatiques était prêt pour la publication, et confié à un ami de l'A. au moment où celui-ci dut quitter l'Allemagne en 1935. La guerre et l'après-guerre n'ont pas permis encore à ces œuvres de voir le jour. Entretemps, accueilli en Amérique en 1939 (à l'Université de Cambridge, Mass.), l'A. a pu se remettre sérieusement au travail, et préparer avec l'aide de quelques collaborateurs l'édition du volume actuel, qui comprend la première partie des ouvrages ascétiques du saint Docteur : *De Instituto christiano, De professione christiana, De perfectione* (ces trois opuscules dus aux soins de M. Jaeger lui-même) ; *De Virginitate* (J. P. Cavarnos), *Vita S. Macrinae* (V. Woods Callahan). — Les qualités de perfection technique de cette édition qui ont été relevées jadis à propos des volumes précédents (cfr p. ex. J. Lebon dans la RHE, 1922, p. 105-106), se retrouvent ici. Des introductions développées sur l'état du texte et les travaux exhaustifs de collations (toutes introductions écrites en latin), présentent le texte de chaque traité. L'impression du volume, confiée à la maison Brill de Leyde mérite toute louange. D. O. R.

Hippolyte de Rome. — Sur les Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse... par Maurice Brière, Louis Mariès, S. J., B. Ch. Mercier, O. S. B. (R. Graffin, Patr. Or., t. 27, fasc. 1-2). Paris, Firmin-Didot, 1954 ; in-4, XII-274 p.

Trois auteurs se sont partagé la peine. Le mérite des premiers n'est pas amoindri par la plus grande part qu'y a prise le troisième. D. Mercier a préparé le grec et l'arménien et mis la main au géorgien, est intervenu

auprès des traducteurs, a revu les notes et assuré plusieurs chapitres d'introduction. M. Brière s'est attaché à la partie géorgienne, texte et traduction ; L. Mariès a pris à son compte la traduction résultante et les notes. Le livre ouvert se partage en quartiers correspondant aux langues des documents et à la traduction française ; chacun d'entre eux est pourvu de son apparat critique, celui du français évoque les allusions bibliques, toutes les notes sont réunies à la fin du volume. — Les *Bénédictions d'Isaac et de Jacob* sont conservées en trois langues, grec, arménien et géorgien ; les *Bénédictions de Moïse* sont perdues en grec et conservées dans ces deux versions. La rareté des témoins permet un apparat exhaustif, celui de l'arménien se réfère au grec, celui du géorgien à l'arménien selon l'ordre de dépendance. Ces deux versions orientales étaient inédites. — Les éditeurs tiennent l'attribution traditionnelle, cependant ils ont voulu donner la bibliographie de la controverse Hippolyte-Josipe dressée par M. Richard. Outre l'analyse d'usage des documents, un aperçu intéressant traite des citations bibliques faites par Hippolyte, selon le grec et l'arménien. Cette étude apporte de nouvelles pièces au dossier de l'authenticité, qui permettront de conclure après un examen parallèle fait sur les autres œuvres. Les notes sont surtout philologiques, mais s'appliquent aussi à préciser la pensée du commentateur. Typologie, prophétie et parénèse forment le fond de l'exégèse du traité, les figures du Christ et de la vocation des Gentils, toute l'orientation de l'économie, les types de Marie, et qui sait, de Joseph sont étalés complaisamment.

D. M. F.

H. Merki, O. S. B. — *'Ομοίωσις Θεῷ* Von der Platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. (Paradosis VII). Fribourg en S., Paulusverlag, 1952 ; in-8, XX-188 p., 7,80 F. suisses.

Le travail de dom M. sur le thème de la ressemblance à Dieu dans la tradition platonicienne et chez Grégoire de Nysse recherche, dans une première partie, les antécédents de l'*ὁμοίωσις Θεῷ* chez Platon, les stoïciens, les néoplatoniciens et chez les écrivains alexandrins qui ont subi l'influence de la Bible : Philon, Clément, Origène. Il fait parallèlement la même étude pour le thème de l'*εἰκὼν Θεοῦ*, mais en insistant davantage sur la Bible et sur Clément, la tradition préchrétienne n'apportant que peu de données. D. M. passe ensuite à l'étude du thème de la ressemblance chez Grégoire lui-même : la perte de la ressemblance divine que possédait l'homme avant la chute, et son recouvrement par une vie vertueuse à la ressemblance du Christ. Il en conclut que, dans les œuvres sûrement authentiques de Grégoire, *ὁμοίωσις* et *εἰκών* sont synonymes et reposent toutes deux sur l'idée d'une participation (*μετοχή*) à Dieu, ceci pris dans un sens dynamique qui suppose une possibilité de croissance dans la ressemblance. Une étude du rôle de l'*ὁμοίωσις* et de l'*εἰκών* dans les gnoses hétérodoxes, où elles tiennent une place assez considérable et sont en relation avec le platonisme et la Bible, compléterait avantageusement l'exposé si précis de l'A. sur les antécédents de Grégoire.

D. E. L.

Dom Henri Tissot. — Les Pères vous parlent de l'Évangile. t. I : Le Temporal. Bruges, Abbaye de Saint-André, 1953 ; in-12, 868 p.

Il y a près de trente ans, la Collection *Ecclesia Orans* de Maria-Laach publiait en 4 vol. les lectures patristiques du bréviaire, texte latin et traduction allemande, avec continuation de la traduction pour toutes les parties coupées. Le tout était agrémenté d'une introduction développée, de notes explicatives et critiques, d'un petit résumé de la vie de chaque Père, et d'index méticuleux. Le but de cet ouvrage était de suppléer à ce qu'était notre « bréviaire », c'est-à-dire un « abrégé » de l'office ancien, où les parties qui avaient le plus souffert étaient précisément les leçons, ramenées à de brévissimes péricopes. Pour faire un office portable, on avait tout mis en un livre, sans notation musicale, et on avait taillé largement dans les lectures. Plus personne ne pousserait aujourd'hui la dévotion jusqu'à rétablir les textes dans leur intégralité en disant son office : il faudrait d'abord, aux yeux de beaucoup, démontrer que ce n'est pas défendu, tant nous avons subi la déformation du légalisme. — Ce que l'A. du présent ouvrage a voulu faire, est dicté exactement par les mêmes principes : remettre entre toutes les mains les anciennes homélies des Pères dans leur texte entier. On ne peut qu'applaudir au résultat obtenu et souhaiter que les autres volumes suivent bientôt celui-ci, dans lequel seules les homélies du temporal sont traduites. Les sermons du second nocturne viendront-ils ensuite ? Nous ne pouvons que le souhaiter. — Avec les progrès de la langue vulgaire dans la liturgie, il n'est pas dit que cette traduction, qui est du reste coulante et bonne, ne puisse être lue un jour à l'office. Peut-être le fait d'entendre les lectures en une langue vivante nous débarrassera-t-il alors de l'affreuse manie des coupures, auxquelles nous sommes hélas ! si habitués. D. O. R.

St. Augustine. — Sermons for Christmas and Epiphany. (Ancient Christian Writers, 15). Traduction et notes par Thomas Comerford LAWLER. Westminster Maryl., The Newman Press ; Londres, Longmans, 1952 ; in-8, 247 p., 25/-.

The Works of St. Patrick. (Même coll., 17). Traduction et notes de Ludwig BIELER. Ibid., 1953 ; in-8, 122 p., 25/-.

Cette collection nous a déjà donné, de saint Augustin, la première instruction catéchétique, le *De Fide, spe et caritate*, le Sermon sur la Montagne, le *De quantitate animae*, le *De Magistro* et le *Contra Academicos*. Les présents sermons sur la Noël et l'Épiphanie tiennent compte des rééditions récentes, notamment de celles de D. Morin et de D. Lambot. Les annotations illustrent le texte, sans leur apporter toutefois rien de bien neuf. On est quelque peu dérangé dans le maniement des ouvrages de cette collection, dont les notes sont reportées à la fin, et numérotées par chapitre : il faut pour s'y retrouver, retourner constamment en arrière au risque de se tromper en se référant à une fausse correspondance. Des indications plus précises au haut des pages d'annotation rendraient service.

Il y a dix ans, le P. Grosjean faisait remarquer que parmi les tâches relatives aux études hagiographiques irlandaises, « la première et la plus nécessaire serait certes une édition critique basée sur tous les manuscrits

des textes concernant S. Patrice » (*Anal. bolland.* 1944, p. 42). Les travaux des bollandistes ont fait honneur à ces études, et, bien que le désir énoncé ne se soit point réalisé encore, les éditeurs de « *Ancient Christian Writers* » ont accueilli dans leur collection une traduction de la Confession de S. Patrice, de ses canons et de quelque œuvre de moindre importance, comme l'hymne sur le saint attribuée à Secundinus. Simple traduction, avec bibliographie bien mise à jour, et des annotations abondantes qui rendront déjà beaucoup de services. D. O. R.

A. Hamman, O. F. M. — La Geste du Sang. (Textes pour l'Histoire Sacrée). Paris, Arthème Fayard, 1953 ; in-12, 415 p.

F. Amiot. — La Bible apocryphe : Évangiles apocryphes. (Même coll.). Ibid., 1952, in-8, 336 p.

J. Bonsirven. — La Bible apocryphe : En marge de l'Ancien Testament. (Même coll.). Ibid., 1953 ; in-12, 338 p.

Les Actes des Martyrs ont été plusieurs fois, au cours de ces cinquante dernières années, l'objet d'un intérêt renouvelé. Outre l'édition des Actes des Martyrs de dom Henri Leclercq (parue au début du siècle), et celle de P. Monceaux (1928), le P. Hanozin nous avait donné en 1935 un excellent petit florilège intitulé *La Geste des martyrs* (Cfr *Irén.* 1936, p. 633). — Les « Textes pour l'Histoire sacrée » publiés par Daniel-Rops ne pouvaient omettre de nous en donner une autre. La voici, due au choix du P. Hamman et traduite par lui. On a apprécié beaucoup l'ouvrage de cet auteur « Prières des premiers chrétiens » ; celui-ci, sans être aussi neuf, sera également beaucoup goûté.

Malgré le nom qu'on leur donne, les « apocryphes » des Livres Saints sont loin d'être tous des supercheries littéraires. Si les uns ont servi à appuyer des thèses gnostiques ou fausses, plusieurs autres ne sont que de petits romans, très légitimement brodés autour des sujets authentiques, et qui ont servi à alimenter la piété des générations anciennes en renforçant, par l'imagination, les données de l'histoire. Ces livres, hélas, s'ils sont révélateurs de l'histoire de la spiritualité et du dogme, sont très souvent dépourvus de grandeur et même de caractère sérieux. Les évangiles apocryphes notamment font bien piètre figure à côté de l'œuvre de nos quatre évangélistes. Il n'en reste pas moins que ces ouvrages rendent service et peuvent éclairer les questions que se posent beaucoup de fidèles désireux de s'instruire des origines chrétiennes. Les noms des PP. Amiot et Bonsirven sont une garantie du choix des extraits qui sont publiés ici.

D. O. R.

L. Ott. — Grundriss der katholischen Dogmatik. Fribourg-en-Br., Herder, 1952 ; in-8, XX-584 p., 32 DM.

Le précis de théologie dogmatique de L. O. vient remplacer celui de Bartmann et s'inspire de l'enseignement de M. Rackl et de M. Grabmann. En un volume maniable, clair et bien aéré, l'A. condense tout le dogme catholique. L'ouvrage présente pourtant un aspect trop apologétique, ce qui amène une disproportion dans les sujets traités ; ainsi on a consacré plus de quatre pages aux indulgences, alors qu'il y en a à peine une sur la foi. On ne peut cacher sa surprise de voir la communion des saints évaluée

seulement comme *sententia certa*, à côté du culte de leurs images et de leurs reliques qui est *de fide*. Notre union au Christ dans le ciel ne sera-t-elle qu'une béatitude accidentelle au même titre que l'union dans l'au-delà à nos parents (p. 547) ? On lit p. 446 : « La présence réelle du Christ dans l'Eucharistie est un mystère de la foi. *Sententia certa* ». L'argumentation de l'A. nous semble défectueuse ; elle reprend souvent sans les réexaminer, les arguments véhiculés, depuis des siècles, de manuel en manuel. Ainsi pour prouver la spiritualité des anges (p. 134), l'A. argue du quatrième concile du Latran (Dz 428) ; or ce concile voulait, contre le dualisme des albigeois, définir que Dieu est créateur de toutes choses ; la spiritualité des anges n'était nullement mise en cause ; le principal argument scripturaire avancé par l'A. est Éph. 6, 12 ; ici encore il ne s'agit pas de la nature des anges, est-il vraiment besoin de le dire ? par contre le texte de Jude 6 et 7 qui présente une difficulté est passé sous silence. L'ouvrage de L. O. est une confrontation avec les hérésies et la raison, mais non pas la pénétration de la Révélation que doit être la science théologique. Il rendra service au séminariste et au prêtre pour savoir ce qui est hérétique et ce qui ne l'est pas, mais il ne servira nullement la cause de l'unité des chrétiens.

D. N. E.

Initiation théologique, par **Un groupe de théologiens.** 3 vol. parus. Paris, Éd. du Cerf, 1952 ; in-8, 415 + 570 + 1280 p.

Cette *Initiation théologique* est le résultat d'un effort considérable, qui vise à mettre l'élaboration de la doctrine catholique à la portée d'un très grand nombre de gens à qui jusqu'à présent on se contentait d'affirmer ce qu'ils avaient à croire, et de dégager l'enseignement courant des catégories scolaires dans lesquelles cette doctrine était enfermée. C'est ainsi que, si la plupart des chapitres ont été faits par des thomistes, l'ensemble ne ressemble absolument en rien à ce qu'aurait été un pareil ouvrage il y a quarante ans. La Bible, par exemple, est au centre de tout. Les sources de la théologie sont énumérées et longuement expliquées ; ce sont : la parole de Dieu, l'Écriture, la liturgie, les Pères et les symboles, les conciles, le droit canonique. Le traité de Dieu a comme 1er chap. : Le Dieu d'Abraham ; Le Dieu de Moïse ; Du jahvisme de Moïse au jahvisme des prophètes ; La vie intime de Dieu qui se dévoile (N. T.) ; Dieu est amour. Ensuite, mais ensuite seulement, viennent les constructions des théologiens (Dieu est, Dieu crée, Dieu gouverne). — Pour ce qui est du maniement de l'ouvrage, il faut signaler les copieuses listes et tables de tout genre. Pour le t. I *(Les sources de la Tradition)*, un tableau synchronique de 40 pages de tous les événements importants de l'histoire à partir d'Abraham jusqu'en 1940 ; une liste des évêques et patriarches de Constantinople depuis 211, jusqu'en 1948 (les papes et les empereurs romains sont insérés dans la chronologie générale) ; une liste des rois et empereurs germaniques (de Charlemagne à Guillaume II), des rois de France, d'Angleterre, d'Espagne, des princes et tsars de Russie et des sultans ottomans ; un tableau récapitulatif des Pères de l'Église, des écolâtres du moyen âge et des auteurs scolastiques, des théologiens et maîtres des universités médiévales et de l'époque de la Renaissance, des docteurs de la Contre-Réforme, des théologiens contemporains, des principales revues théologiques d'aujourd'hui, et des théologiens grecs et orientaux depuis le IXe siècle. Enfin, le plan

détaillé de la Somme de saint Thomas, et ensuite seulement les index. Ajoutons qu'en ce 1er vol. figure un excellent chapitre avec tableaux comparatifs sur les liturgies chrétiennes, un autre sur l'art, et un autre sur le chant grégorien. Le P. A. M. Henry O. P., à qui revient le mérite d'avoir organisé cette excellente « théologie moderne », s'en est fait le discret commentateur dans de nombreux appendices aux différents chapitres et dans ses « Réflexions et perspectives ». Les pages se succèdent avec une étonnante variété, intercalées de tableaux, de bibliographies, et de hors-textes suggestifs.

Le t. II se signale notamment, dans le traité de la Création, par un exposé de tous les problèmes modernes concernant les origines du monde et de l'homme ; à noter aussi les pages que le P. L. Bouyer a consacrées aux deux économies du gouvernement divin : Dieu et Satan. -- Quant au t. III *Théologie morale*, il nous a paru avoir réalisé moins bien que les deux premiers l'harmonieuse variété de la spéculation et des données positives. Le sujet s'y prêtait peut-être moins, mais on trouve ici trop de ressemblance entre les chapitres exposés et l'édition manuelle française de la Somme théologique. Un essai de renouvellement à manière existentialiste pour l'un ou l'autre chapitre n'a pas échappé à un certain verbiage. Le traité de l'état religieux nous a semblé bon, aidé de ses utiles « réflexions et perspectives », et muni d'un excellent tableau des fondateurs d'Ordre et d'un autre sur l'état actuel des ordres religieux comme on n'en trouve nulle part ailleurs. -- Reste à paraître le t. IV, qui doit traiter de l'économie du salut : Christologie, sacrements, eschatologie. D. O. R.

P. Martin Jugie, A. A. — L'Immaculée Conception dans l'Écriture Sainte et dans la Tradition orientale. Rome, Officium libri catholici, 1952 ; in 8, IX-489.

La *Revue des Études Byzantines* vient de publier un volume *Mélanges Martin Jugie* (1953, XI) par lequel des confrères et des amis du byzantinologue bien connu, ont voulu honorer cinquante ans de travail assidu, consacré principalement à l'étude de l'Orient chrétien. On y trouve une abondante bibliographie des ouvrages et articles publiés depuis 1904, montrant toute l'ampleur de l'œuvre accomplie jusqu'ici. Le présent volume sur l'Immaculée Conception est le dernier en date. C'est une histoire de la doctrine, groupant la grande quantité des documents examinés d'après leur ordre chronologique (I. Écriture et période patristique ; II. *Patristique byzantine du* IXe au XVe s. ; III. Les opinions dans l'Église gréco-russe du XVe s. à nos jours). L'utilité de cette étude est évidente. L'A. y remarque avec attention que l'Orient a ignoré jusque vers le XVIe s. toute controverse concernant le point précis agité en Occident dès le XIIe s. Ceux chez qui on trouve exprimée plus ou moins explicitement la doctrine de l'Immaculée Conception, en parlent de différentes façons. Le P. Jugie, qui procède surtout en historien, reste assez à la surface des textes, sans examiner de plus près leur portée générale. Cette vue d'ensemble faisant défaut, le choix des textes ne fait pas toujours ressortir les aspects les plus importants de la question. Qu'implique par ex. pour ces auteurs le fait pour eux si important que Marie se trouvait dans un état semblable à celui d'Ève avant la chute ? Comment entrevoient-ils la corrélation entre le privilège initial de la Vierge et sa fonction (active) à

l'œuvre de la Rédemption ? Pourquoi chez eux cet accent mis également sur le mystère de l'Annonciation ? Quelques aperçus sur ces questions auraient certainement donné plus de cohérence aux témoignages de la tradition et plusieurs de ceux-ci, qui mettent en avant la sanctification de la Vierge au moment de l'Incarnation, auraient pu être appréciés plus positivement. (Pour plus de détails, cfr notre article ci-dessus). Dès lors, on aurait pu montrer aussi comment, plus tard, par la controverse, certains accents se sont déplacés de part et d'autre ; il s'agit maintenant de les remettre à leurs places respectives sans rien supprimer. Il en résulterait sans doute un grand profit pour la *fides quaerens intellectum* devant le dogme que le monde catholique commémore cette année avec gratitude. — Il n'en reste pas moins que l'étude du R. P. Jugie sera d'un indispensable secours pour toute investigation ultérieure. Elle mettra le chercheur sur de nombreuses pistes. C'est d'ailleurs en cela que consiste surtout le mérite de toute l'œuvre de cet infatigable travailleur qu'aura été le P. Jugie. D. T. S.

Aux Sources de la Tradition chrétienne. Mélanges offerts à M. Maurice Goguel à l'occasion de son 70e anniversaire. (Bibliothèque théologique). Neuchâtel, Delachaux, 1950 ; in-8, XVI-278 p.

Ce beau volume de Mélanges offert à M. Goguel est particulièrement représentatif des tendances actuelles de l'exégèse néotestamentaire et de l'histoire des origines chrétiennes. On y discerne à la fois une volonté ferme de la part des AA. de profiter au maximum de tous les résultats acquis par la critique au cours de ces cinquante dernières années et le désir de prendre au sérieux l'originalité du message chrétien. Les options adoptées par les savants devant les problèmes soulevés par la critique les séparent cependant de façon tout à fait tranchée. Parmi les représentants de l'exégèse catholique, notons les belles études du P. Braun et de M. Cerfaux sur la valeur du texte occidental D ; et aussi celle du P. Spicq sur le Christ-Prêtre, si riche au point de vue théologique. On est particulièrement heureux de trouver unis dans ce recueil un exposé de R. Bultmann sur sa conception de l'histoire et du mythe en théologie néotestamentaire : *Das Problem des Verhältnisses von Theologie und Verkündigung im N. T.*, et une discussion pénétrante des positions du professeur de Marbourg par l'éminent exégète qu'est E. Schweizer. Enfin la tendance la plus remarquable qui se manifeste dans ce volume est celle que représentent les belles études d'O. Cullmann et de Ph. Menoud, qui témoignent de cet effort de ressourcement des valeurs ecclésiales et sacramentaires dans le donné biblique. Dans la même ligne signalons aussi l'interprétation si sympathique de l'Épître à Philémon par le regretté Th. Preiss et le travail si suggestif de H. Riesenfeld sur « la Descente dans la Mort ». Mais le choix que nous faisons ici n'a pour but que de souligner ce qui nous a paru le plus significatif dans l'ensemble de ces 27 articles qui mériteraient chacun une recension. D. E. L.

G. Crespy. — La Guérison par la Foi. (Cahiers théologiques, 30). Neuchâtel, Delachaux, 1952 ; in-8, 54 p.

Cette brève étude sur la signification chrétienne de la guérison, et partant de la maladie, dans la Bible et l'Évangile, a le grand mérite de restituer ce problème dans les perspectives du plan du salut en Jésus-Christ. Les miracles, les guérisons sont le signe donné par Dieu pour que nous reconnaissions que Jésus est bien la réponse de Dieu à l'attente des hommes, et l'annonce du grand rétablissement qui est opéré en lui. Dans l'Église, les guérisons sont signes de la présence de l'Esprit, sacrement, dit l'A., du Royaume de Dieu. C'est dans cette perspective que doit se situer la prière pour les malades. D. E. L.

Jean Daniélou. — Essai sur le Mystère de l'Histoire. Paris, Éditions du Seuil, 1953 ; in-8, 350 p.

Cet ouvrage, d'une grande richesse doctrinale, vient s'insérer dans la série des livres récents sur la théologie du Temps, parmi lesquels celui de Cullmann, *Christ et le Temps*, est le plus connu. Il présente toutefois une homogénéité moins grande que ce dernier, et n'est nullement non plus une série d'études de caractère scientifique. L'A. aborde en une 1re partie *(Les problèmes)*, l'histoire du salut de l'homme, comme constituant l'essentiel de l'intervention de Dieu dans le déroulement du temps. Ensuite, dans une 2e partie *(Les mystères)*, les principaux faits de l'histoire sainte sont replacés dans la perspective d'une théologie biblique renouvelée. Enfin une 3e partie *(Les décisions)* décrit les attitudes du chrétien engagé devant les mystères. Saint Paul est ici le guide par excellence, et le souffle de la persuasion de l'apôtre, dont les paroles sont répétées plusieurs fois dans les derniers chapitres, fait le fond de l'argumentation

D. O. R.

Luigi Agustoni e Giovanni Wagner. — Partecipazione attiva alla Liturgia. Atti del III Convegno Internazionale di Studi Liturgici. Lugano 14-18 Settembre 1953. Collana Liturgica I. Lugano, Centro di Liturgia e Pastorale, 1953 ; in-8, 254 p.

Liturgisches Jahrbuch, éd. par l'Institut liturgique. 3. Band. II. Halbband. Munster, Aschendorff, 1953 ; in-8, p. 125-333, DM. 13.

Actuosa participatio, c'est-à-dire pleine de vie et d'enthousiasme aux Mystères divins, telle était la consigne donnée par Pie X et reprise par le congrès de Lugano au 50e anniversaire de l'avènement de celle-ci. Les organisateurs du congrès méritaient déjà les félicitations pour sa réussite à tous points de vue ; il faut aujourd'hui les remercier pour la publication, à peine deux mois après le congrès, du rapport détaillé comprenant historique, *vota*, discours et discussions, le tout dans la langue de la contrée. Ils ont voulu ainsi contribuer efficacement aux efforts très urgents de donner au peuple la possibilité d'une participation active et vécue, ou, comme l'a exprimé Pie XII lui-même dans ses vœux envoyés au congrès : « que la veine mystique de la grâce s'étende plus librement et plus joyeusement par la connaissance et la célébration du culte divin ». Conformité au lieu d'uniformité, liberté ordonnée au lieu d'un « thorax hispanicus », c'est bien cela que réclame la situation dramatique des pays de mission (y compris ceux de l'Europe) ou de diaspora, ou des pays où sévissent la persécution des sans-dieu ou l'indifférence des catholiques ;

l'unique catéchisme vivant possible y reste encore la Liturgie. Ces idées exprimées magistralement par les représentants des chrétiens de derrière le rideau de fer (Mgr Weskamm, évêque de Berlin et le R. P. Hofinger, S. J. pour la Chine) firent une profonde impression sur les participants du congrès. Ces orateurs pensaient aussi : « Que vous arrivera-t-il, chrétiens encore en liberté, quand ce sort sera un jour le vôtre ? Sera-ce le coup nécessaire ou l'heure du Saint-Esprit qui pourra renverser d'autres murailles que celle de la Chine ? » S'il est permis de proposer un amendement au votum 2 : à « familia Dei directe et immediate ex ore sacerdotis lectiones in Missa vernacula lingua audire possit », je proposerais « sacerdotis, diaconi aut lectoris » ; la participation active du lecteur, choisi *ex sacra plebe Dei* aurait pour elle une signification directe et palpable. L'expérience et la tradition constante du rite byzantin le prouvent assez ; la chose est d'ailleurs prévue par les rubriques romaines. La participation active suppose aussi et surtout : « A chacun son rôle ». A côté de la traduction française du rapport de Lugano dans *La Maison-Dieu* n° 37, nous avons maintenant aussi celle publiée en allemand par l'Institut liturgique de Trèves ; elle est suivie en plus d'un bon index pour tout le volume III. D. I. D.

Herbert Grimm. — Das diakonische Amt der Kirche. Stuttgart, Evangelischer Verlag, 1953 ; in-8, 546 p.

Cette œuvre, fruit de la collaboration d'une quinzaine d'auteurs, est publiée par le directeur du bureau central du *Hilfswerk* de l'Église évangélique en Allemagne. On envisage surtout la *diakonia* comme le service caritatif du Christ et de ses frères et sœurs, d'après l'exemple du Maître et des apôtres et telle que nous la voyons dans l'ancienne Église, au moyen âge, dans la Réforme allemande, au temps du Piétisme, ensuite dans ses formes plus modernes et organisées sur une grande échelle. L'éditeur a voulu inclure aussi les contributions d'un orthodoxe (I. Pereswetow, de Hambourg) et d'un catholique (J. A. Fischer, de Freising) sur le développement de la *caritas* dans leurs confessions respectives, surtout depuis 1500 (pour l'Église catholique). L'on peut se réjouir de ce que la partie théorique soit fort accentuée et que le besoin d'une théologie de la *Diakonia* comme *Amt* de l'Église soit sentie et avouée avec insistance (p. 471 s.). D. I. D.

Wilhelm Schamoni. — Familienväter als geweihte Diakone. Paderborn, Schöningh, 1953 ; in-8, 76 p.

L'A. envisage l'aide que pourrait apporter les diacres mariés dans la situation missionnaire de l'Église en beaucoup de pays européens, américains, asiatiques et africains. Il passe rapidement en revue l'origine et le développement du diaconat jusqu'au moment où il devient un ordre passager. C'est surtout comme assistant de l'évêque qu'on le rencontre dans l'Église ancienne et en partie encore aussi dans l'Église orthodoxe. Il expose enfin les raisons pour lesquelles les diacres mariés seraient préférables aux aides laïcs. La hiérarchie jugera si elle veut revivifier son premier degré, une institution divine dont saint Ignace d'Antioche disait même que sans elle il n'y avait pas d'Église. D. I. D.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 2. verbesserte Auflage. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1952 ; in-8, XLVI-1225 p.

L'édition critique des Livres symboliques luthériens, préparée pour l'année 1930 (Centenaire de la *Confessio Augustana*), étant épuisée depuis quelque temps déjà, une nouvelle édition était devenue nécessaire. A l'exception du professeur Lietzmann, entretemps décédé, c'est la même équipe de savants qui s'est mise à cette besogne, à savoir les professeurs Wolf, Bornkamm, Volz, Althaus et Hoppe. Les textes ont pu être corrigés, en particulier celui de la Confession d'Augsbourg dont on dispose d'importants manuscrits nouvellement découverts. Il s'agit des formulaires réunis dans le Livre de Concorde de 1580 (les Symboles des Apôtres, de Nicée et d'Athanase, l'*Augustana*, l'Apologie, les Articles de Smalkalde, le traité de Melanchthon *De potestate papae*, les deux catéchismes de Luther et la Formule de Concorde). L'édition de 1580 ne contenait que le texte allemand. Cette édition moderne contient les versions allemandes et latines et se base sur les textes les plus conformes aux originaux. C'est sur le texte allemand de l'édition de 1930 que le professeur A. Jundt a fait la version française (Éd. « Je sers », 1947-48), où on trouve d'excellentes introductions sur l'histoire de ces documents historiques de la doctrine luthérienne. Mais pour toute étude un peu approfondie de ces textes, il faudra se référer à l'édition allemande elle-même, qui est munie de nombreuses notes et références, ainsi que de registres détaillés. D. T. S.

C. Hartlich und W. Sachs. — Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft. (Schriften der Studiengemeinschaft der Evang. Akademien N° 2). Tubingue, Mohr (Siebeck), 1952 ; in-8 ; VIII-191 p., br. 9.80 DM.

E. Buess. — Die Geschichte des mythischen Erkennens. (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10, IV). Munich, Kaiser Verlag, 1953 ; in-8, 228 p.

Kerygma and Myth. — A Theological Debate. Ed. by H. W. Bartsch, Translated by R. H. Fuller. Londres, S. P. C. K. 1953 ; in-8, 228 p., 22/6.

L'ouvrage de Hartlich-Sachs, comme celui de Buess, est une contribution importante au débat bultmannien. Les AA. ne veulent relever que les faits qui marquent une relation entre l'idée de mythe et une application de celle-ci à la Bible. Heyne (1729-1812) fut le premier à avoir compris le mythe comme mode de pensée du monde antique ; son élève Eichhorn applique la théorie de son maître au récit de la création et de la chute (1779). Cet essai fut à l'origine d'un mouvement exégétique puissant, l'« école mythique » (G. L. Bauer 1799). C'est D. F. Strauss dans sa « Vie de Jésus » (1835) qui applique radicalement au N. T. un concept du mythe qui s'est avéré libre d'influence hégélienne. Toutes ces applications du mythe à la Bible ont de commun qu'elle réduisent à un donné purement rationnel le noyau que contient le mythe ; mais cela n'exclut pas que tous les chemins de l'herméneutique se servant de l'idée de mythe aient été explorés.

E. Buess étudie la connaissance mythique sous son aspect scientifique (comparaison avec la connaissance logique ; les étapes de la connaissance mythique ; le temps, l'espace, la causalité et la substance dans la conn. myth.) et dans sa relation avec la foi chrétienne (idée de la personnalité et de la justice, de la puissance et de l'amour de Dieu). L'A. estime que la connaissance mythique est une réalité nécessaire de la vie de l'esprit, et l'Évangile lui apparaît comme donnant au mythe sens et consistance. Nous avons ici un essai remarquable d'évaluation positive de la pensée mythique.

Les articles les plus caractéristiques des deux tomes de *Kerygma und Mythos* (cf. *Irén.* XXV (1952), 410-411) viennent d'être traduits en anglais. Le traducteur ne cache pas la difficulté que présente le fait de rendre en une autre langue le vocabulaire de Bultmann emprunté à celui de Heidegger. On notera l'appréciation de la théologie bultmannienne par A. Farrer.

D. N. E.

N. Sykes. — The Church of England and non-Episcopal Churches in the sixteenth and seventeenth centuries. (« Theology » Occasional Papers. New Series, N° 11). Londres, S. P. C. K., 1949 ; in-8, 46 p., 1/6.

Cette étude importante, en dépit de son format, sera largement citée dans les discussions sur l'épiscopat. L'A., se fondant sur les textes classiques en la matière des théologiens des XVIe et XVIIe siècles, cherche à montrer qu'ils ne voyaient dans l'épiscopat qu'un élément du *bene esse* de l'Église et reconnaissaient volontiers, à l'occasion, la validité des ordinations des Réformés continentaux. Les Anglo-Catholiques (cf. plus bas) tout en admettant en général la matérialité des faits chercheront à en rendre compte dans leur propre perspective. P. 23, *continual:* lire *continental.*

D. H. M.

E. R. Fairweather and R. F. Hettlinger. — Episcopacy and Reunion. Londres, Mowbrays, 1953 ; in-8, 118 p., 12/6.

Deux théologiens de l'Église anglicane appartenant, l'un à l'anglo-catholicisme, l'autre à l'évangélisme, exposent parallèlement leurs vues sur l'épiscopat. Pour le 1er, la véritable apostolicité est celle de la continuité historique du ministère, liée à une vision théologique de type exclusivement « catholique ». Deux points à noter : l'abandon de la théorie du *schaliach* qui surchargeait d'un élément contesté la preuve historique dans *Apostolic Ministry* et une interprétation de la théologie anglicane du XVIIe s. qui entend être une réponse aux positions du professeur de Cambridge (p. 54-59) (cf. compte rendu précédent) et de ses émules. Les deux points n'ont d'ailleurs pas échappé à l'évêque de Durham dans sa préface. L'autre collaborateur, se tenant dans le sillage de Headlam, fait sa part à la tradition épiscopale anglicane et à la nécessité de la conserver dans une Église unie, mais n'en reconnaît pas moins la catholicité essentielle des Églises libres. L'apostolicité est seulement de doctrine: l'épiscopat un « mode de gouvernement ». Si l'épiscopat est apostolique, il n'y a pas à son propos de règle stricte dans l'Écriture et la tradition du IIe siècle n'est pas non plus de nature à exclure le ministère réformé du

XVIe siècle. Il s'agit ici de l'opposition de deux ecclésiologies et chaque auteur entend bel et bien exposer une doctrine sur l'épiscopat. La conciliation entre les deux points de vue n'apparaît pas clairement.

D. H. M.

Cardinal Schuster, O. S. B. — La vie monastique dans la pensée de Saint Benoît. Traduit de l'italien par dom Robert GANTOY, O. S. B. (Tradition monastique, collection de Spiritualité monastique, publiée sous la direction du Rme P. Dom Jacques WINANDY, abbé de Clervaux, et de dom Jean LECLERCQ). Paris, Plon, s. d. (1953) ; in-12, 102 p.

Dom Jacques Winandy. — Ambroise Autpert, moine et théologien. (Même collection). 150 p.

La collection *Tradition monastique* a pour but de discerner dans les faits, à la lumière des écrits spirituels, les idées qui ont assuré la continuité de la vie religieuse, d'aider à mieux comprendre certaines formes, anciennes ou modernes, de l'aspiration vers la perfection chrétienne. — S. Ém. le cardinal SCHUSTER livre, sous forme d'entretiens familiers, sa grande et autorisée expérience de la *Regula monasteriorum*, vécue dans son interprétation O. S. B. L'originalité de ce nouveau petit commentaire révèle son secret à la p. 82. « Pour moi le meilleur manuel pour l'étude de l'esprit de la Règle est l'*Imitation de Jésus-Christ* », et tout de suite après, le vénérable PLACIDE RICCARDI en est proposé comme modèle. Le volume est muni d'un judicieux avertissement.

Le Rme D. WINANDY trace d'une façon sobrement érudite, la figure d'un autre moine, pas « O. S. B » celui-ci, puisque, ayant vécu au VIIIe s., il a précédé la réforme de Cîteaux ; il a vécu une théologie puisée aux meilleures sources patristiques et a été précurseur de saint Bernard en mariologie. Un échantillon nous en est donné dans le texte, avec traduction française ; il est suivi de la *Prière contre les sept fois sept vices*, et d'une table onomastique.

D. C. L.

L. Œchslin. — L'intuition mystique de Sainte Thérèse. Paris, Presses universitaires de France, 1946 ; in-8, 382 p.

Montrer que l'expérience mystique comporte essentiellement un fait de connaissance, tel est le but que se propose l'A. en analysant les structures psychiques sur lesquelles repose cette intuition chez Sainte Thérèse. Avec une clarté de style remarquable L. O. nous donne un aperçu fort nuancé des influences spirituelles que la sainte a subies : Osuna et Laredo dépendant tous deux de Richard de Saint Victor ; Jean d'Avila, Alvarez, Pierre d'Alcantara, les Confessions de Saint Augustin et l'Imitation. Si ces influences ont porté Thérèse vers une spiritualité plus affective, son intuition mystique conserve toujours un certain caractère intellectuel et l'A. entrevoit la nature de cette intuition dans la communion toujours plus profonde de deux consciences ; mais cette union est un acte « double » pour ainsi dire, « appartenant à Dieu et au mystique ». Si l'A. reste délibérément sur le plan philosophique, son ouvrage ne sera pas moins accueilli avec bienveillance par le théologien, qui lui devra le témoignage solidement établi « qu'il n'y a aucune opposition entre la psychologie de l'intuition mystique et l'intervention effective de l'Absolu dans son sein ».

D. N. E.

B. O. Unbegaun. — A Bibliographical Guide to the Russian Language. Oxford, Clarendon, 1953 ; in-8, XIV-174 p., 25/-.

W. K. Matthews. — The Structure and Development of Russian. Cambridge, Univ. Press, 1953 ; in-8, X-226 p., 30/-.

Le guide extrêmement précieux du prof. Unbegaun garantira son usager contre maint faux pas et le dirigera avec sûreté sur les chemins qui aboutissent dans le domaine de la philologie russe. C'est en effet le grand mérite de cet ouvrage que de nous fournir, dans une disposition on ne peut plus claire, le moyen de faire le partage entre ce qui peut servir et ce qui est inutile.

Le livre du prof. Matthews se distingue moins par ces qualités. Après une étude minutieuse de l'alphabet russe — il manque certaines minuties (p. 5, ajouter le *a* maj. russe tout à fait différent du min., et que dire de *r, u, f* ?) — notre A. tout au long de son livre discourt gaillardement sur les points les plus obscurs des déclinaisons russes sans jamais en avoir donné ne fût-ce qu'un seul paradigme. Quel est donc ce lecteur qui ignore jusqu'aux formes des lettres russes mais possède une connaissance approfondie des déclinaisons ? Qui, sinon l'A., pourra comprendre l'extraordinaire jargon de la p. 11 ? L'A. nous dit solennellement (p. 7) que les *jers* n'ont pas de forme majuscule ; n'a-t-il donc jamais lu un en-tête ? On pourrait, ignorant à qui il s'adresse, lui reprocher une langue tellement technique qu'elle devient rébarbative. Et puis, après des chapitres sur les mots et les formes, et sur les dialectes, qui sont pour les spécialistes, nous retombons à partir du chapitre VII dans une histoire sommaire et presque banale du développement de la langue russe. A la fin sont réunis avec traduction anglaisé 34 morceaux de 7 à 12 lignes chacun illustrant le russe à ses divers stades d'évolution. Le livre qui abonde en renseignements et utiles et étranges se termine par une bonne bibliographie et un excellent Index... mais plus d'un lecteur restera sans doute absolument *nonplussed !*

D. G. B.

II. HISTOIRE

A. Forest, F. van Steenberghen, M. de Gandillac. — Le Mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle. (Histoire de l'Église de FLICHE et MARTIN, t. 13). Paris, Bloud et Gay, 1951 ; in-8, 480 p.

Consacrer un volume entier dans une histoire générale de l'Église à la doctrine du moyen âge eût pu paraître jadis disproportionné. En réalité, le but de la grande histoire de FLICHE et MARTIN est de replacer les faits connus dans l'ensemble des études récentes. Or, la pensée médiévale, du IXe au XIVe siècle, spécialement tout ce qui tourne autour du XIIIe et se trouve dans son sillage, a été depuis cinquante ans l'objet de tant de recherches, approfondissements et études diverses, qu'il n'était pas possible de traiter ces questions avec la compétence exigée sans leur accorder un grand développement. — Trois savants connus se sont mis à la tâche. M. A. Forest, professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier, a consacré six chapitres aux quatre premiers siècles traités (du IXe au

XIIe) : Scot Érigène, les premiers dialecticiens, saint Anselme, les écoles urbaines du XIIe (Chartres, Abélard etc.), les influences monastiques (Victorins et saint Bernard ; Cluny ; école cistercienne) jusqu'aux Sommes et aux Sentences : 170 pages environs d'études claires et charpentées, où la bibliographie spéciale vise à être aussi complète que possible. — La 2e partie, le XIIIe siècle, a été confiée à M. van Steenberghen, professeur à Louvain (qui a composé également la bibliographie générale de ce volume, figurant en tête). Les pages qu'il a consacrées à l'orientation de la pensée et aux mouvements doctrinaux de Paris et d'Oxford sont une reprise en synthèse des meilleurs travaux accumulés sur les premiers scolastiques et la préparation de l'avènement d'Aristote. Son chapitre sur les grandes synthèses doctrinales du XIIIe siècle est peut-être parmi les meilleurs de toute l'*Histoire de l'Église* de FLICHE et MARTIN. L'A. a pu profiter abondamment de ses recherches antérieures sur l'averroïsme et a construit ici son sujet, non pas seulement au point de vue de l'information comme on l'attend généralement des chapitres de cet ouvrage, mais en l'ayant complètement repensé, ce qui rend cette étude comparable à un livre neuf. La position de saint Thomas dans l'histoire de la théologie nous a paru de tous points remarquable, harmonisée dans ses grandes lignes avec ce que le P. Chenu et son école nous ont donné sur le rôle du saint docteur dans le développement de la pensée chrétienne. — Quant à la 3e partie, le XIVe siècle, M. de Gandillac, professeur à la Sorbonne, nous en a donné l'aperçu varié qu'il postulait : Duns Scot et son école et la *Via antiqua*, Eckhart et ses disciples, Pétrarque, Ockham et la « via moderna », et jusqu'au milieu spirituel de la *devotio moderna*. Le dernier auteur signalé est Ruysbroeck. Plusieurs études récentes sur ce dernier spirituel eurent pu être mises à profit. Omission étonnante dans une série de chapitres si richement documentés. D. O. R.

R. Aubert. — Le Pontificat de Pie IX. (Histoire de l'Église de FLICHE et MARTIN, t. 21). Paris, Bloud et Gay, 1952 ; in-8, 510 p.

Le Pontificat de Pie IX, tout d'abord parce qu'il est proche de nous et ensuite parce qu'il a marqué, par sa longueur, une grande partie de l'histoire du XIXe siècle, était une période difficile à décrire. Le siècle du libéralisme, du *Kulturkampf*, du concile du Vatican, de Garibaldi présente à celui qui veut l'aborder un ensemble de questions dont la sensibilité se fait encore sentir aujourd'hui, et exige de la part d'un historien une indépendance de jugement et un sens des nuances très délicat. Les éloges que cet ouvrage a recueillis déjà de la part de milieux très différents, sont rassurants sur sa valeur. L'A. y a montré une très grande ouverture d'esprit, en même temps qu'un souci de ne rien cacher. Un homme fût-il pape, ne perd jamais à être connu tel qu'il est ou tel qu'il fut. N'a-t-on point entendu parler, au lendemain de la publication de ce livre, d'introduire la cause de béatification de Pie IX ? — Sans doute, on n'a pas encore accès aux Archives vaticanes pour cette période de l'Histoire de l'Église (p. 290, n. 4). Il faudra, pour cela, un peu de recul encore. De ce fait, on pourra toujours opposer à l'historien une possibilité d'information restée fermée, et atténuer ses dires lorsqu'ils ne plairont pas. Le fait est que, d'avoir objectivement exposé toute l'histoire du pon-

tificat de Pie IX, l'A. a pu, dans ses dernières pages, résumer les mérites de l'activité du grand pape. « L'Église, d'abord, s'est affermie extérieurement. L'expansion missionnaire... s'est poursuivie tout au long de ces trente-deux ans parallèlement à l'expansion coloniale européenne... L'Église catholique se trouve, à la mort de Pie IX, implantée dans les cinq parties du monde. Au moment où la disparition de l'État pontifical élimine la papauté de l'échiquier diplomatique européen, l'Église commence à apparaître, par suite de sa présence universelle, comme une grande puissance mondiale, dont toute politique doit tenir compte » (p. 500-501). En même temps, elle est resserrée autour du pape : progrès constant durant ce pontificat, de la centralisation romaine ; élimination du gallicanisme ecclésiastique et du joséphisme par le concile du Vatican ; vaste effort de restauration doctrinale. De plus, « Pie IX inaugure la lignée des papes contemporains qui ont eu à cœur de rester sur la chaire de saint Pierre avant tout prêtres et pasteurs d'âmes : au-delà de la sauvegarde intégrale du message doctrinal et de la défense des droits de l'Église, il a conscience d'être également responsable devant Dieu de la vie chrétienne des fidèles et de la sanctification des prêtres ». — Signalons aussi que l'A., particulièrement au courant des questions unionistes, s'est plu à souligner heureusement dans son ouvrage toutes les manifestations et symptômes de rapprochement entre les chrétiens qui se sont produits durant cette importante période de l'histoire de l'Église, notamment, p. 478 et suiv. : « Le souci de l'unité chrétienne, Rome et l'Orient, le groupe des convertis russes de Paris, les catholiques anglais et la *Corporate reunion* et Doellinger, Le concile de Vatican ». — La continuation de cette histoire sous le pontificat de Léon XIII a été également confié à M. le chanoine Aubert. On sait que, depuis la parution de ce volume, il est devenu professeur à l'Université de Louvain. D. O. R.

Friedrich Heyer. — Die orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945. (Coll. Osteuropa u. d. deutsche Osten, Reihe III, Westf. Wilhelms-Universität zu Münster). Cologne, Müller, 1953 ; in-8, 260 p., 5 cartes.

Encyklopedija Ukrajinoznavstva v dvoch tomach, éd. par prof. d-r V. Kubijovyč et prof. d-r Z. Kuzelja. Munich et New-York, Soc. scient. Ševčenko, 1949 ; 3 vols. in-8, 1230 p., ill., cartes.

Il faut du courage pour écrire sur l'Ukraine. Quoi qu'on dise, on finit inévitablement par blesser l'un ou l'autre. Par ex., pour M. H., l'Église orth. ukr. autocéphale est une injure faite à l'Orthodoxie et au sens canonique des fidèles, un exemple d'exploitation sans vergogne d'une institution religieuse mise au service d'une idéologie nationaliste et séparatiste ; au contraire, pour l'Encyclopédie, la réincorporation de l'Église orthodoxe d'Ukraine dans le Patriarcat de Moscou depuis la fin de la guerre ne serait qu'un aspect de plus de la russification de l'Ukraine. Ayant ainsi caractérisé sommairement l'esprit de ces deux ouvrages, abordons-les d'un peu plus près.

L'ouvrage de M. H. comporte six grandes parties : Remarques préliminaires ; Tentatives de formation d'une Égl. ukr. autocéphale (1917-20) ; l'Égl. orth. dans la R. S. S. Ukrainienne ; l'Égl. orth. des territoires

ukr. occid. incorporés à la Pologne ; l'Égl. orth. dans le Reichskommissariat Ukraine ; l'Égl. orth. dans l'Ukraine soviétique après la victoire. Dans toutes les parties l'A. procède de la même façon : un fouillis de menus détails avec force noms et des renseignements particuliers importants ; mais nous reprochons à l'A. : 1° le manque de vues d'ensemble dans une matière très peu connue ; 2° le caractère fragmentaire des informations (Poltava en grand détail, Charjkov et même Kiev plus ou moins oubliés) ; 3° l'exposé embrouillé du cours des événements à certains endroits où il importe qu'on sache la date précise de chaque démarche : p. 162-3 ; nous n'avons pas pu rétablir la suite des événements. Nous ajoutons encore quelques critiques de détails : 1° puisque la *panichida* ne comporte pas de célébration eucharistique, on ne peut pas l'appeler *Seelenmesse* ; 2° on aimerait savoir sur quoi se base l'étonnante affirmation (p. 171) que le baptême par infusion était fréquent en Ukraine avant la révolution de 1917. Ces remarques ne doivent pas voiler le fait que ce volume est unique et sa valeur d'autant plus grande. Il contient les renseignements les plus divers sur les événements et les personnes — plusieurs de ces dernières jouent un rôle dans l'émigration — ; beaucoup des faits allégués semblent reposer sur l'expérience personnelle de l'A. Tous, orthodoxes et catholiques, devraient pouvoir profiter de la lecture de ce livre dû à la plume d'un théologien luthérien. Il parle toujours avec la plus grande objectivité (mais il n'aime guère l'*Unija*) et c'est ce qui donne toute leur force à ses remarques, que ce soit à propos de nationalisme, de l'*Unija* ou de la confiscation et destruction d'édifices orthodoxes dans la si « catholique » Pologne (cf. carte 5). Le vol. est terminé par d'excellentes Tables et des cartes inédites.

Disons tout de suite que l'Encyclopédie n'est pas conçue d'après un plan alphabétique et que ce t. I n'a même pas de Table alphabétique en sorte que sa consultation n'est pas très commode, par contre il y a 9 pages de *Corrigenda !* Le livre se décompose comme suit : Renseignements généraux ; Géographie ; Population ; Ethnographie ; Langue ; Histoire ; Église ; Droit ; Culture ; Littérature ; Arts plastiques ; Théâtre ; Cinéma ; etc. Nous n'avons pas lu tout cela, bien entendu. Voici quelques réflexions sur l'art. *Église* (29 p. en tout). On y trouve une histoire du christianisme interprété comme un bien national proprement et en quelque sorte exclusivement ukrainien ; jamais on ne semble parler de l'Église du Christ, mais toujours de l'Église d'Ukraine, même l'Église unie est toujours affectée de son qualificatif. Est-ce là une légitime fierté nationale ou n'est-ce pas plutôt un hypernationalisme forcené ? Le livre est bien illustré, riche en renseignements difficiles à trouver ailleurs, mais tendancieux dans leur interprétation ; cela risque d'être peu apprécié par tout lecteur non encore hypnotisé par le nationalisme particulariste.

D. G. B.

Gregorio Petrowicz. — L'Unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686). Orientalia Christiana Analecta 135. Rome, Institut pontifical oriental, 1950 ; in-8, XVI-334 p., $ 4.

Georg Hofmann, S. I. — Das Papsttum und der griechische Freiheitskampf (1821-1829). Quellenausgabe mit Einführung. Ib. 136, 1952 ; 209 p., $ 3.

Angelo Colombo. — Le origini della gerarchia della chiesa copta cattolica nel secolo XVIII. Ib. 140, 1953 ; XVI-254, p., $ 6,50.

Les archives du Vatican et des dicastères romains sont une source inépuisable pour l'histoire des chrétientés orientales unies. Il est naturel et heureux que les *studiosi* romains les fassent connaître, et fassent connaître par cette occasion la sollicitude de l'Église romaine pour toutes les Églises. L'histoire de l'union des Arméniens de Pologne qui ressemble parfois à un roman, connut deux phases : 1° celle de l'acceptation de l'union, non sans certaines ambiguïtés, par l'archevêque Torosowicz de Lvov ; ceci comporta le renoncement à une série de traditions liturgiques, accepté bien à contre-cœur, et accompagné d'une forte opposition chez le clergé et le peuple ; 2° grâce au zèle infatigable des missionnaires Théatins, surtout des pères Galano et Pidou, le peuple suivit aussi son évêque. Les multiples péripéties de cette union sont racontées par l'A., surtout d'après les archives de la Propagande. Une meilleure connaissance de la théologie et des rites arméniens aurait pû éviter bien des faux pas chez les catholiques zélés, soit dans les décisions elles-mêmes, soit dans leur application. Il y a, dans les corrections liturgiques introduites sur les instances ou les menaces du P. Galano, bien des choses qu'il ne faudrait pas imiter (p. 177-190 et 206-213). Signalons ici les deux dernières conclusions de l'A. sur les effets de l'Union : « *a)* si era suscitato — è vero — uno spirito profondamente cattolico e romano nella nostra Diocesi ; *b)* d'altra parte però, questo magnifico risultato si era raggiunto sacrificando sempre più la genuinità del rito armeno ; si era così prodotto un tale distacco della nostra Diocesi dal resto della Nazione Armena, che l'Unione nostra, anzichè rappresentare, come si era sperato, il ponte che avesse annullate o almeno diminuite le distanze tra la Chiesa Romana e quella Armena, le aveva invece aumentate, creando un nuovo motivo di diffidenza da parte della Sede di Ecimiazin nei riguardi della Sede di Pietro » (p. 316).

C'est « au prix de leur sang précieux que les Grecs ont voulu conquérir leur inestimable indépendance religieuse et politique », écrivit en 1822 le premier Ministre des Affaires étrangères, M. Negri, à l'archevêque latin Veggetti de Naxos. A cause du voisinage, ces luttes mémorables eurent des répercussions dans les États pontificaux. Elles se compliquaient de la peur que l'on y avait des révolutions, des promesses d'obédience religieuse, de la crainte de la part des Turcs de représailles éventuelles contre les catholiques qui, comme l'État pontifical, tachaient de garder une bienveillante neutralité. Parmi les 138 documents édités ici, beaucoup sont dus au cardinal secrétaire d'État Consalvi et aux délégués apostoliques en Italie qui se trouvaient en contact avec les réfugiés grecs. Partout c'est la prudence diplomatique qui inspire et donne les directives. Une introduction pénétrante situe les choses et les personnes dans leur cadre historique. Qu'il nous soit permis de signaler que *Trimithuntos* — traité toujours comme nominatif — est le génitif de *Trimithus*.

Devenir des Francs, renégats et excommuniés de sa propre Église et nation, être réduits à un régime de famine et soumis à toutes sortes de vexations de la part des Turcs, telle était la situation que choisissaient les prêtres coptes qui voulaient devenir catholiques au XVIII[e] siècle. Peut-on s'étonner de ce que, comme l'évêque Athanase, homme timide et indécis, qui le premier envoya sa profession de foi catholique à Rome en

1739, ils soient restés fort souvent *claudicantes in duas partes*, ou des catholiques [illegible]ets ? Les pénibles tentatives pour donner des pasteurs propres aux [illegible] que 2.000 catholiques coptes sont symptomatiques. Ce travail qui fai[illegible]ite à celle du confrère de l'A., le P. Trossen, sur les relations du Patriarche Jean XVI avec Rome (cf. *Irénikon* 1949, 459 s.) nous le m[illegible] abondamment. Toutefois « Rome était habituée à des nouveautés [illegible]eilles et aux déceptions qui en dérivent... », et le secrétaire de la Propagande écrivit au Supérieur des Franciscains en Égypte : « La mort malheureuse de l'évêque Athanase dans le schisme et le cas de l'archevêque syrien doivent faire comprendre qu'on ne peut pas toujours fonder des espoirs sur la conversion de telles personnes ; et avec quelle circonspection doit-on procéder, si elles manifestent la persuasion de la vérité de la Foi Catholique » (p. 116). La moitié du volume est consacré à la publication des documents qui illustrent l'exposé. D. I. D.

Octavianus Bârlea. — Ex historia Romena : Ioannes Bob episcopus Fagarasiensis *(1783-1830)*. Fribourg, Herder, 1951 ; in-8, XXIX-464 p., DM. 20.

Faible de santé, peu expérimenté dans les affaires ecclésiastiques, d'une instruction théologique médiocre, peu favorable au monachisme, mais bon économe, tel fut l'évêque auquel fut confiée pendant des longues années une grande partie de l'Église unie de Transilvanie. L'A., appuyé sur beaucoup de documents inédits — il en publie 235 en appendice, tirés des archives romaines — nous dépeint l'évêque Bob pendant ce temps de crise sociale et politique, dans ses rapports avec les chefs de l'*école latiniste* transilvaine, « catéchisme de la culture roumaine », et dans les petites luttes intérieures et personnelles. Son épiscopat a fait de Blaj le grand centre scolaire qu'il est resté pendant un siècle et demi ; d'autre part ce fut la fin de la vie monastique et le début du chapitre canonial. L'épiscopat de l'évêque Bob, qui n'a jamais visité son diocèse — l'A. ne le cache pas — aurait pu favoriser l'Union d'une façon bien plus effective qu'il ne l'a fait, malgré le retour de nombreuses paroisses. Ce retour fut contrebalancé par maintes défections. Étant donné ce que les archives de Blaj, Oradea, Budapest et Vienne pourraient encore donner de documents qui élucideraient quelques points restés obscurs, l'A. n'a pas voulu que cette histoire soit considérée comme définitive. Toutefois les grandes lignes en resteront et la physionomie des personnages ne subira pas non plus de grandes modifications. D. I. D.

Victor Pospíšil. — Die Rechtstellung des Patriarchen der serbischen Kirche in der Kirchenverfassung von 1931-1947. Brixen, Weger, 1950 ; in-8, 48 p.

Cette dissertation de l'Université grégorienne nous présente le contenu, la bibliographie et trois extraits d'une œuvre très ample sur la situation juridique du patriarche de Serbie. On peut regretter que les circonstances n'aient pas permis la publication du travail entier, les études sur l'Église serbe étant assez rares dans les langues occidentales. D. I. D.

Antoine Bon. — Le Péloponnèse byzantin jusqu'en 1204. Coll. Bibliothèque byzantine. Études I. Paris, Presses Universitaires, 1951 ; in-8, XII-230 p.

Le thème du Péloponnèse créé au début du IX[e] siècle n'a été souvent pour le gouvernement impérial byzantin qu'une contrée lointaine, pauvre et barbare, d'un niveau de civilisation qui n'avait rien de commun ni avec celui de l'antiquité, ni avec celui de la capitale. Aussi fut-il ignoré la plupart du temps par les auteurs byzantins. Malgré cette pauvreté des sources historiques, M. Bon a voulu tirer cette contrée de la demi-obscurité dont elle est enveloppée jusqu'à l'occupation par les Francs. Il retrace ainsi son histoire depuis l'époque romaine, décrit sa population, son organisation civile, religieuse et militaire et sa vie sociale, économique intellectuelle et artistique. A la veille de la 4[e] croisade, elle présente, comme tout l'empire d'ailleurs, bien des symptômes de décadence ; le dernier métropolite d'Athènes avant l'invasion franque (depuis 1182), Michel Choniate, en est un témoin éloquent. Par sa situation géographique le Péloponnèse fut toujours exposé aux corsaires et pirates, tant latins qu'orientaux. L'A. n'a pas négligé de rechercher aussi les renseignements que peut fournir l'archéologie. A la fin, il donne une liste de 81 fonctionnaires mentionnés par les textes, les sceaux ou les inscriptions du IV[e] au XII[e] siècle. Il va de soi que la question si débattue de l'élément slave dans la population est traitée avec une certaine ampleur.

D. I. D.

Franz Dölger. — Byzanz und die europäische Staatenwelt. Ettal, Buch-Kunstverlag, 1953 ; in-8, 382 p., 16,80 DM.

— **Der griechische Barlaam-Roman, ein Werk des H. Johannes von Damaskos.** Studia patristica et byzantina. 1. Heft. Ib. 1953 ; in-8, VIII-104 p., 10 DM.

Le premier volume réunit une série d'articles et de conférences qui concernent tous l'empire et les empereurs romains d'Orient. Imprimé d'abord à Brunn en 1945, il fut détruit entièrement par la guerre ; c'est l'abbaye d'Ettal qui a pris soin de la réédition. Le rédacteur de la *Byzantinische Zeitschrift* y commente d'une façon très suggestive quelques uns des nombreux points de contact entre Byzance et le reste de l'Europe, considérée par elle encore comme son Hinterland, et non sans raison. Nous y voyons le diplôme impérial comme l'expression des idées politiques byzantines, la famille des rois, apparentée ou affiliée aux empereurs et surtout ce que signifiait « Rome » pour les Byzantins, étude que tous ceux que s'occupent de l'Union des Églises orientale et occidentale devraient méditer. L'A. décrit ensuite les voiles de la patène et du calice conservés à Halberstadt et emportés de Constantinople par l'évêque Conrad lors du pillage du 13 avril 1204. D'autres études ont trait aux tsars bulgares, à la signification de « philosophos » et « philosophia », au « rire contre la mort » etc. A la p. 111 il faudrait lire *Reichsverweser* au lieu de *Patriarch* Apokaukos ; puis *Erzpriester* ne semble pas rendre la signification d'*ἀρχιερεύς* (p. 101 ss.).

Dans le deuxième volume qui inaugure une nouvelle collection, M. le Prof. D. veut prouver ce qui est indiqué dans le titre, contre le P. Peeters

et M. le prof. Zotenberg. Nous devons avouer que, malgré une grande probabilité, les arguments avancés semblent laisser subsister quelque doute. Il faut renvoyer d'abord à la réponse du R. P. Halkin, dans *Analecta Bollandiana* 71 (1953) 475-480 ; il y a entre autres la « bedeutungsmässig schwierige *μετενεχθεῖσα* de la contrée des Indiens par le moine Jean du monastère de S. Sabas ». Comme on le sait, les Instituts byzantins de Scheyern et d'Ettal ont pris comme première tâche la préparation de l'édition critique des œuvres de saint Jean Damascène. D. I. D.

Franz Dölger. — Das Kaiserjahr der Byzantiner. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse. 1949, Heft 1. Munich, Verlag der Akademie, 1949, in-8, 88 p.

— Sechs byzantinische Praktika des 14. Jahrhunderts für das Athoskloster Iberon. Abhandlungen der Bayer. Ak. d. Wiss. ; philos.-histor. Klasse. N. F., Heft 28. Ibid., 1949 ; in-4, 127 p.

Le premier fascicule établit avec une abondance de preuves, contre M. Anastasiević, que les empereurs byzantins, au moins depuis la novelle 47 de l'empereur Justinien de 537, ont daté leurs actes d'après l'année effective de leur règne. Aucune ressource n'est négligée pour étayer cette conclusion définitive ; inscriptions et monnaies, sources chronographiques, historiens, biographies de saints.

Le deuxième donne le commentaire très détaillé et l'édition critique de six protocoles dus aux recenseurs byzantins de 1301-1341 pendant leurs voyages de contrôle des terres domaniales avec indication très précise des noms, familles, possessions meubles et immeubles, services et impôts, tous pour le monastère d'Iviron où l'A. les a photographiés en 1941. Cette publication fournit l'occasion au professeur de nous renseigner sur la fabrication de ces protocoles indispensables aux praktores ou collecteurs d'impôts, leur caractère et leurs particularités linguistiques, les renseignements économiques, sociaux et démographiques qu'ils fournissent abondamment. Notons que les ecclésiastiques et leurs familles y sont censiers comme les autres villageois. S'il est permis de faire une remarque, nous hésiterions à attribuer une deuxième femme au prêtre Nicolas Kolokynthas (p. 25, n. 35) à cause de la loi ecclésiastique qui leur a défendu toujours le second mariage. L'édition est suivie d'un *Index* des termes techniques. D. I. D.

J. P. Tsiknopoullos. — *Νεοφύτου πρεσβυτέρου μοναχοῦ καὶ ἐγκλείστου Τυπικὴ σὺν Θεῷ Διαθήκη* (Laing Ms. III, 811). Larnaca, 1952 ; in-8, VIII-*κϐ*-38 p. et 22 col., ill.

— *Βίος καὶ αἱ δύο ἀκολουθίαι τοῦ ἁγίου Νεοφύτου.* Ibid., 1953 ; in-8, 56 p., ill.

S. Néophyte le Reclus (né en 1134 et mort un 12 avril plus qu'octogénaire) fit écrire en 1214 une deuxième rédaction de son Typikon-Testament. L'higoumène Lavrentios Michaïlidis et les moines du monastère impérial et stavropigiaque de saint Néophyte près de Paphos ont voulu l'éditer à nouveau, après les éditions de Venise 1770 (par l'archimandrite Kyprianos), Westminster 1881 (par F. E. Warren) et I. Ch. Chatziïoannis (Alexandrie 1914). C'est le professeur Tsiknopoullos du lycée commercial

panchypriote de Larnaka qui s'est chargé du travail scientifique et de l'édition, faite avec tous les soins critiques possibles. Les éditeurs l'ont fait suivre de l'édition d'une courte biographie, des deux acolouthies pour les fêtes du saint (24 janvier et 28 septembre, jour de l'invention en 1750 et de la translation des reliques du saint fondateur) et du sigillion patriarcal des privilèges du monastère de 1631, d'après l'édition de l'archimandrite Kyprianos de 1778. Le manuscrit original conservé à la bibliothèque de l'université d'Edimbourg a servi à l'édition du Typikon. S. Néophyte y parle deux fois de l'occupation de l'île par les Latins et de sa conséquence désastreuse pour la population chypriote (p. 12 et 29) ; toutefois le monastère ne fut pas directement touché. Comme tous les législateurs monastiques byzantins, le saint se base surtout sur les Règles de saint Basile. A la p. 28, l. 2, le μετὰ ajouté par l'éditeur est de trop : le saint veut dire *en dehors* : « au cas où il n'y a pas de travail plus lourd et de mémoire d'un saint plus important, il faut observer la xérophagie le lundi, le mercredi et le vendredi de chaque semaine ».

D. I. D.

Archim. Gabriel Dionysiatos. — *Νέος Εὐεργετινός*. Coll. *Ἁγιορειτικὴ Βιβλιοθήκη*. Volos, *Σ. Ν. Σχινᾶς*, 1951 ; in-8, 80 p.
— *Λαυσαϊκὸν τοῦ Ἁγίου Ὄρους*. ib. 1953 ; 115 p.

Le kathigoumène du monastère Ajiou Dionysiou ayant constaté que ses compatriotes, les étudiants surtout, se désintéressent de la lecture des saints Pères et leur préfèrent p. ex. le « grand Goethe » ou le « divin Bossuet », a voulu ressusciter un intérêt à leur égard en publiant des extraits de l'Evergetinos, traduits en langue simple par Georges le Rhéteur au XVIIIe siècle, auxquels il a ajouté plusieurs récits « utiles à l'âme » athonites contemporains. Arrivé lui-même à la Sainte Montagne en 1910, il a encore connu des contemporains de ces auteurs. Le tout est raconté à la façon des récits des Pères du désert. L'A. se plaint aussi de ce que même la Société des professeurs de religion détourne les jeunes de la vie monastique, oubliant que le monachisme a été le soutien de l'Orthodoxie, ou plutôt qu'« Église et monachisme sont identiques », comme il est dit dans le prologue.

L'histoire lausiaque de la Sainte Montagne du même auteur nous décrit d'abord brièvement la vie vertueuse des moines qui ont illustré l'Athos au siècle dernier et jusqu'aujourd'hui, ensuite elle donne une description rapide de la situation actuelle des divers monastères et skites. On regrettera la mauvaise qualité du papier qui a rendu si floues les nombreuses photos. Le monastère russe de saint Pantéléïmon reçoit le louange qu'il mérite.

D. I. D.

Sophocles D. Lollis. — *Αἱ θρησκευτικαὶ ἰδέαι τοῦ Νεοφύτου Δούκα*. New-York, Cosmos, 1949 ; in-8, 224 p.

Néophytos Doukas naquit en Épire en 1760, reçut la tonsure monastique à l'âge de 12 ans, fut ordonné prêtre six ans plus tard et mourut à Athènes en 1845. Cet homme avait une culture classique qui eût fait honneur à un des grands humanistes de notre Renaissance occidentale. Il consacra

sa vie à l'éducation de ses compatriotes, répandant ses œuvres (70 tomes) gratis à travers le monde, partout où se trouvaient des Grecs. Quoique de nos *jours son nom* soit plutôt connu comme celui de l'homme qui a voulu qu'au XIXe s. après J.-C. les Grecs écrivent comme au IVe s. avant J.-C., le Dr. L. dans son intéressante thèse a pu exposer, dans une langue presque aussi classique que celle de N. D., les idées religieuses de celui-ci. Il a pu montrer la profondeur du sens religieux de D. qui était bien autre chose qu'un superficiel admirateur de la Grèce païenne. C'était une âme sincèrement croyante, fidèle à sa foi orthodoxe, et d'une rare perspicacité ; il n'avait que peu de patience à l'égard des obscurantismes de son temps. Il a amplement mérité son titre de « Grand Bienfaiteur de la Nation grecque ». D. G. B.

P. P. Kalonaros. — *Μεγάλη Ἑλλάς. Εἰκόνες ἀπ' τὴ ζωὴ καὶ τὴν ἱστορία τοῦ ἑλληνισμοῦ στὴ Δυτικὴ Μεσόγειο.* Athènes, Kalos Typos, 1944 ; in-8, 178 p., 10.000 dr.

L'A. donne dans une bonne langue *καθομιλουμένη* des notions intéressantes sur l'hellénisme de l'Italie méridionale et de la Corse. Ces pages captivantes se lisent comme des contes où les splendeurs d'autrefois sont mises en contraste avec l'humble condition de nos jours, car partout la langue grecque est morte ou à la veille de la mort.

D. G. B.

V. Mošin in A. Sovre. — Dodatki h grškim listinam Hilandarja. Supplementa ad acta graeca Chilandarii. Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani. Ljubljana, 1948 ; in-8, 90 p., 5 planches.

L'édition présente des actes grecs du monastère serbe athonite de Chilandar apporte un complément précieux à l'édition volumineuse de Mgr Petit dans le supplément du t. 17 du *Vizantijskij Vremennik* (1911). Lors du premier acte datant de 1076 et dû au protos Paul, le monastère était encore occupé par les Grecs ; les autres vingt pièces vont de 1310 à 1705. L'édition a été faite avec tout le soin nécessaire ; le contenu est indiqué en latin, puis à la fin encore une fois en croate et en russe. Les éditeurs y ont joint des *Indices* détaillés et une liste complète des higoumènes du monastère. D. I. D.

Wattenbach-Levison. — Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. I. Heft. Die Vorzeit von den Anfängen bis zur Herrschaft der Karolinger, bearb. v. Wilhelm Levison. Weimar, H. Böhlaus Nachfolger, 1952 ; in-8, DM 7,50.

Friedel Peeck. — Die Reinhardsbrunner Briefsammlung. Monumenta Germaniae Historica. Epistolae selectae, t. V. Ibid. 1952 ; in-8, XXXI-97 p.

Refaire *Wattenbach* après sa 7e édition due à Dümmler et Traube n'était pas une tâche facile. Aussi est elle devenue le travail de plusieurs historiens. M. Levison, décédé à Durham le 17.1.1947, avait pris la première partie à son compte ; il a pu l'achever en grande partie ; le deuxième

cahier qui comprendra les temps carolingiens sera achevée par le Dr. H. Lowe, et le professeur Robert Holtzmann s'est chargé du *Kaiserzeit*. M. Levison a suivi de près le texte de Wattenbach et l'a mis à jour avec un soin méticuleux. Le tout constitue un instrument de travail indispensable pour l'historiographie franque ; en même temps on y trouve une introduction littéraire sur les éditions des sources depuis le XVIe siècle et surtout sur les *Monumenta Germaniae Historica*.

Le manuscrit publié ici et provenant de l'abbaye de Reinhardsbrunn, est conservé aujourd'hui à Pommersfelden près de Bamberg ; il contient une centaine de lettres du XIIe siècle. Elles concernent le monastère lui-même et la famille de ses fondateurs, les landgraves de Thuringe ; d'autre part il contient plusieurs exercices de style et quelques pièces disparates. Le tout est édité avec la probité scientifique que l'on ne cesse d'admirer dans les *Monumenta*. D. I. D.

Roland N. Stromberg. — Religious Liberalism in Eighteenth-Century England. Londres, O. U. P., 1954 ; in-8, XII-192 p., 21/-.

Le livre que nous avons entre les mains est une étude pénétrante, et qui se lit aisément, du siècle où l'Anglais fut « raisonnable ». L'A. montre dans un chapitre introductoire comment après un siècle et demi de violences, l'Anglais moyen ne désirait qu'une chose : « revenir au régime de la raison ». Il expose la variété de motifs sur lesquels reposait ce désir unanime, car à cette époque tout le monde croyait à la validité inattaquable de la raison. Ce livre nous montre les fruits de cette croyance axiomatique : déisme, socinianisme, unitarisme, arminianisme, sécularisme ; d'autre part une sincère piété un peu froide et qui a eu horreur toute forme d'enthousiasme, et finalement la conclusion de Joseph Butler que le christianisme pourrait bien être aussi vrai que tout autre système, puisque tous sont mis en doute. M. S., historien américain, nous a donné un très beau livre. D. G. B.

Robert Southwell. — An Humble Supplication to Her Maiestie. Éd. par R. C. Bald. Cambridge, University Press, 1953 ; in-8, XXIV-80 p., 15/-.

En l'automne de l'année 1591, la reine Élizabeth Ire lança une virulente proclamation contre les « séminaires, jésuites et traîtres ». Son action fut certainement dictée par la situation internationale : les Espagnols et les membres de la Ligue menaçaient l'Angleterre à la fois des Pays-Bas et de la Normandie. A ce moment parmi les missionnaires jésuites en Angleterre se trouvait M. Southwell. Il se mit à l'œuvre aussitôt et, sur le ton du plus profond respect, réfuta une à une les charges formulées par la Reine ; mais en juin 1592 il fut arrêté et condamné à mort, méritant par sa sainte vie et ses souffrances la couronne du martyre. Après sa béatification par Léon XIII, son corps a été déposé dans la cathédrale de Westminster. L'éditeur de la *Supplique* a fait son travail très difficile avec grand soin et accompagné le texte d'une excellente Introduction et de notes explicatives. L'Introduction donne tous les renseignements nécessaires sur les divisions et disputes qui s'étaient implantées déjà à cette époque dans les

rangs des missionnaires, et sur l'usage indû que les partisans ont fait de l'écrit du Bienheureux. Inutile de dire que celui-ci n'avait jamais songé à pareille possibilité. D. G. B.

J. E. Neale. — Elizabeth I and her Parliaments 1559-1581. Londres, Jonathan Cape, 1953 ; in-8, 434 p., 25/-.

Le professeur Neale s'est spécialisé dans les études relatives au règne d'Élizabeth Ire. Il offre aujourd'hui au lecteur un exposé des divers parlements de cette reine, en arrêtant toutefois son histoire en 1581, date où la perspective religieuse et politique prend un tour nouveau. Le plan est très systématique : les sept parties du livre correspondent aux sept parlements (1559, 1563, 1566, 1571, 1572, 1576, 1581) et se subdivisent en question religieuse et question politique. Au point de vue politique, c'est la question de la succession, liée à cette du mariage de la reine qui domine les préoccupations de cette dernière, et à partir de 1572 tout se concentre sur la figure tragique de Marie Stuart. L'établissement de 1559, sur lequel l'A. jette une lumière nouvelle, la lutte contre le puritanisme qui a de sérieux appuis jusque dans l'épiscopat, enfin l'opposition au catholicisme, opposition qui se mêle étroitement à la lutte politique surtout après 1571, tels sont les grandes lignes des questions religieuses agitées au cours de ces parlements. On verra à quel point la souveraine, surtout dans la lutte contre l'idéologie religieuse qui faillit une première fois emporter l'anglicanisme, conduisit les événements par sa volonté inflexible. Cette défense de la religion établie déterminant les vicissitudes de la politique, la personnalité d'Élisabeth se détache au-dessus d'un monde parlementaire que l'A. fait revivre grâce à un nouvel examen des sources. D. H. M.

Harold S. Darby. — Hugh Latimer. Londres, Epworth Press, 1953 ; in-8, 262 p., 21/-.

Une abondante littérature moderne s'offre à nous sur Cranmer, mais les *Réformateurs de son entourage ne bénéficient* pas du même intérêt de la part des historiens. Aussi cette monographie, qui met à la portée d'un large public, sans sacrifier les exigences de l'érudition, ces pages sur Latimer, sera-t-elle bien accueillie. C'est du reste une admiration sans réserve pour son héros qui a poussé l'A. à entreprendre cette tâche et tous ne partageront pas certaines vues. C'est le « prédicateur de l'Évangile » qui revit ici, mais en contact avec nombre de ses contemporains sur lesquels il exerça une influence durable. L'index dû à la diligence du Rév. J. D. Cope est un modèle qu'on pourrait imiter. D. H. M.

Philip Hughes. — The Reformation in England. II — Religio depopulata. Londres, Hollis et Carter ,1953 ; in-8, XXVI-366 p. 42/-.

Cette histoire de la Réforme en Angleterre dont le 1er volume a été reçu avec faveur, même de la part des non-catholiques, se poursuit par ce second volume consacré à la période 1540-1559. On s'étonnera peut-être que la coupure entre les deux volumes se fasse en 1540 et non en 1547. Peut-être a-t-on voulu accentuer par là le caractère hétérodoxe de

la fin du règne d'Henri VIII. L'A. dans son exégèse des formulaires tels que le Bishop's Book et les King's Books insiste sur ce point en mettant les expressions suspectes en italique. Les quelques cent pages accordées au règne d'Édouard VI et à la « Supremacy Protestant » sont brèves si on les compare au développement accordé au règne précédent : l'essentiel *seulement est dit* de l'œuvre révolutionnaire accomplie en partie par des étrangers mais les divers textes (Book of Homilies, Prayer Books, Reformatio Legum, 42 Articles) sont clairement analysés. Nous nous étonnons de n'avoir rien trouvé sur les négociations poursuivies sans succès par Cranmer en 1549-1552 en vue de l'unification de tous les protestants. L'office anglican est étudié avec bienveillance. Les pages relatives aux profits des spécialistes du lucre et à l'opposition des lettrés et surtout des simples replacent les bouleversements doctrinaux dans leur contexte humain. Dans la dernière partie — la meilleure — le règne de Mary, relevons un intéressant chapitre sur le sort des hérétiques et une remarquable critique du «Book of Martyrs» de Foxe. L'A. a eu raison de s'étendre sur la situation des émigrés en Allemagne. On en sait l'importance pour l'histoire du règne suivant et l'effervescence puritaine, événements sur lesquels il nous donnera sans tarder le fruit de ses études en un volume qui conclura, par des faits moins souvent relatés, ce beau monument.

D. H. M.

Louis Bouyer. — Newman : sa vie, sa spiritualité. Paris, Éd. du Cerf., 1952 ; in-8, 487 p.

L'A., qui a étudié Newman depuis de longues années, s'est proposé dans cet ouvrage de donner, du grand oratorien anglais, un portrait moral plus fidèle que celui que nous révèle la correspondance de l'époque anglicane publiée par Anne Mozley, et plus conforme à la vérité que celui tracé par Bremond. La biographie en deux volumes de W. Ward pénètre très avant la psychologie de Newman, car, à côté des souvenirs personnels, l'A. laisse surtout parler le Cardinal dans ses lettres et ses ouvrages. Ce que Ward a fait pour le public anglais, le P. Bouyer le fait pour le public français, tout en bénéficiant d'un avantage que Ward n'a pu exploiter. Depuis la biographie anglaise, en effet, les lettres, les études, les notes laissées par Newman et qui n'ont pas encore été éditées, ont été réunies, classées et rangées à l'Oratoire d'Edgbaston par les soins du P. Tristram, pour en faciliter la consultation. La lecture de ces inédits a fait découvrir au P. Bouyer combien la sensibilité de Newman vis-à-vis des incompréhensions, des dénigrements, des oppositions, des contradictions qu'il subissait de la part des catholiques, était contrebalancée par une sérénité d'âme qui le mettait à l'abri d'une irritation ou d'un découragement, et ne produisait qu'un effet, celui d'affiner encore son sens des besoins intellectuels et moraux de la société au milieu de laquelle il vivait. — L'A. reprend donc les grandes phases de la vie de Newman, en se servant surtout de l'*Apologia* avant la conversion et des lettres après cet ouvrage. Il y a relativement peu de textes nouveaux, mais ceux que nous connaissions déjà à la lumière de ceux-là rendent un autre son et témoignent d'une autre richesse d'analyse que celle qu'on soupçonnait jusqu'ici. Pour la période catholique, ce qui ressort le mieux, c'est la loyauté indéfectible de Newman

à l'Église, le grand mérite de sa vie et sa méthode la plus efficace pour ramener ses anciens coreligionnaires à Rome. « Dans la tranquille et infaillible exigence de vérité que Newman porte en lui et retourne contre lui, se trouve son apaisement. Non seulement il ne garde aucun poison secret dans les replis de son propre cœur, mais en débridant les plaies de cette main dont l'effrayante audace est si calme, il les guérit miraculeusement, ou plutôt il atteste que déjà, elles sont transcendées. Celui qui peut et ose se voir ainsi, dans ce seul regard domine toutes ses faiblesses. Il n'est que les saints pour voir toute leur misère ; mais qu'ils la voient si bien, proclame qu'ils en sont délivrés » (p. 265). D. T. B.

David C. Douglas. — English Historical Documents. Vol. II, 1042-1189, ed. by D. C. DOUGLAS and G. W. GREENAWAY. Londres, Eyre et Spottiswoode, 1953 ; in-8, XXIV-1014 p., £4.

Les suggestions et jugements des historiens ne peuvent être contrôlés que par référence aux sources sur lesquelles ils se basent. Or, le plus souvent ces sources sont d'un accès très difficile, soit parce qu'on ne trouve pas l'édition, soit parce qu'on ne lit pas la langue de l'original. La série dont nous saluons le 1er volume à paraître, vise à fournir en traduction anglaise moderne une collection vraiment représentative des documents de toute espèce pour la période envisagée. Outre les 303 pièces éditées ici, on trouve une bonne introduction, une bibliographie générale et des tables utiles. Voici les grandes divisions du tome : Chroniques et narrations ; Gouvernement et administration ; Église (98 pièces) ; Terre et peuple. Il nous semble inutile d'insister sur l'importance de cette monumentale entreprise — 13 vols. en tout — et sur la formidable somme de travail qu'elle exigera des nombreux collaborateurs. Dans le présent vol. tout a dû être traduit et presque tout a été traduit exprès pour cette édition. Rappelons pour terminer que c'est la période du saint roi Édouard le Confesseur, de la conquête normande, de Henri II, de Lanfranc, des saints Anselme, Thomas Becket et Hugues d'Avalon.

D. G. B.

E. C. Rich. — Spiritual Authority in the Church of England. An Enquiry. Londres, Longmans, 1953 ; in-8, XXIV-218 p., 21/-.

La présente notice sera malheureusement bien en dessous de ce que le livre mériterait. Aussi allons-nous débuter par quelques chicanes que personne d'autre ne fera : 1° l'A. a laissé vraiment trop de phrases mal construites, p. ex., p. 13, l. 28 ; p. 27, l. 15 ; p. 152, l. 32 ; 2° quel dommage qu'on ait déparé une composition grecque particulièrement élégante en y introduisant des lettres à accent circonflexe provenant d'une police hétérogène (p. 26, 99). — Voici le problème : « Toutes les divisions de la chrétienté se sont produites à propos de la question : où le siège de l'autorité se trouve-t-il ? » (p. 79), et la portée du livre : « L'investigation que nous entreprenons de l'autorité religieuse telle que nous la voyons dans la pensée et la pratique anglicanes, équivaudra à un examen de la place et de la signification de l'autorité dans le christianisme tout court » (p. 80). La première partie examine en quatre chap. l'histoire du problème dans

l'anglicanisme depuis la rupture avec Rome jusqu'au défi de Newman, et puis, dans une seconde partie, l'A. tire ses propres conclusions sous les rubriques : La question de l'autorité en religion ; Nature de l'Église ; La Sainte Écriture et la Tradition ; Autorité de l'interprétation doctrinale ; Limites de l'investigation rationnelle ; Vers une solution (« Nous voilà ramenés à ce problème qui pendant si longtemps obsédait l'esprit de sir Thomas More lorsqu'il se trouvait obligé de choisir entre la suprématie papale et la royale », p. 195). Cependant le livre reste volontairement sans conclusion, et, par son caractère d'enquête rigoureusement objective qui fait qu'on ne sait jamais où on va, il n'est pas des plus faciles à suivre. Félicitons l'A. de son important ouvrage et prions pour qu'il puisse réaliser le projet qu'il nous découvre dans sa préface. D. G. B.

M. J. Rouët de Journel. — Une Russe catholique : Madame Swetchine. Paris, Desclée de Brouwer, 1953 ; in-8, 400 p., 780 fr. fr.

La 1re édition de cet ouvrage avait paru à la Bonne Presse en 1929 (cfr *Irén.* 1932, p. 114). L'A. a renouvelé ici son introduction. Pour le reste, qui a été reproduit anastatiquement, pas de changements, pas même dans la bibliographie, qui semble ne s'être pas améliorée en vingt-cinq ans. Pas de changements non plus dans les notes, où une erreur concernant l'invalidité de la confirmation dans l'Église orthodoxe eût pu être corrigée (p. 189). Un nouveau portrait de Mme Sw. remplace avantageusement celui de la 1re édition, qui la représentait dans ses vieux jours. La vie et le rayonnement de cette grande dame russe, qui a exercé plus d'influence dans les milieux français et sur ses compatriotes résidant à l'étranger qu'en Russie même, durant la première moitié du XIXe siècle, se relit toujours avec plaisir. D. O. R.

G. Soloveytchik. — Potemkin. Zurich, Fretz et Wasmuth, 1951 ; in-8, 360 p.

L'A. expose ici, avec beaucoup d'objectivité, l'histoire d'un des plus grands hommes d'État russes. Né en 1739, Potemkine était fils d'un colonel. Il reçu d'un diacre son instruction primaire, puis fit le reste de ses études à l'école secondaire de Moscou et à l'université de cette ville. Officier de la garde impériale, il prit part au coup d'état du 28 juillet 1762, sans avoir cependant trempé dans l'assassinat du tsar Pierre III. C'est alors qu'il fut pour la première fois remarqué par Catherine II, dont il devint le favori, puis l'époux. L'A. prouve qu'ils ont été mariés clandestinement dans une église de Pétersbourg. Son ascension, dès lors, fut rapide. L'A. décrit ses œuvres et ses mérites avec beaucoup d'exactitude, et rejette catégoriquement la légende des « villages de carton » construits pour éblouir l'impératrice au cours de ses voyages. — Potemkine s'intéressa aussi aux questions théologiques. Il fit venir un jour chez lui un archevêque orthodoxe, un évêque catholique, un vieux-croyant et un rabbin, et assista à leur discussion sur la foi. Le problème de l'union des Églises l'intéressa aussi, et il eut à ce sujet avec le roi de Pologne Poniatowski un entretien célèbre. Il mourut en voyage à Nikolaïev le 5 octobre 1791. R. K.

Archimandrite Bouteano. — Les douleurs de la deuxième naissance. (Coll. Présences). Paris, Plon, 1952 ; in-8, 242 p.,

Ce récit autobiographique relate le lent et douloureux acheminement vers l'Église catholique d'une âme ardente et candide. Dans l'intention de l'A. son œuvre est destinée surtout aux orthodoxes. Entré en 1913, à l'âge de 15 ans au monastère de Neamţ, il fut successivement soldat, prisonnier en Bulgarie, marinier, puis rasophore à Neamţ ; ensuite il travaille comme employé à Paris (1923-8), devient moine au skite roumain du Prodrome à l'Athos ; expulsé comme roumain il rentre à Neamţ où le futur patriarche Nicodim était alors stareţ. Chassé une deuxième fois, il pensa un instant entrer à Amay. De fait il alla au monastère de Secu, fut ordonné diacre et prêtre par le métropolite Pimen de Moldavie et nommé supérieur de Cetăţuia avec la charge d'y organiser une école monastique (1931-5). Il fonda alors la revue *Viaţa monahală;* désigné ensuite pour l'église roumaine de Baden-Baden, il n'en put prendre possession et séjourna quelque temps à Maria Laach. Revenu au pays, il entra bientôt chez les basiliens de Bixad. Il voulut se rendre à Constanţa l'hiver de 1948 ; après un accident de chemin de fer à Ciulniţa, on n'entendit plus parler de lui. Aucun mot ne nous renseigne sur le traducteur ni sur l'origine des notes, parfois inexactes. La transcription et l'impression des noms et mots roumains laisse à désirer. Le livre a-t-il été publié en roumain comme le laisse entendre la dernière note ? D. I. D.

Marguerite Henry-Rosier. — Saint Colomban. Paris, Spes, 1950 ; in-12, 206 p.

Marguerite-Marie Dubois. — Saint Colomban. Paris, Alsatia, 1950 ; in-12, 240 p.

On est étonné de voir la physionomie du grand moine irlandais se révéler tout à coup si attachante en notre époque. Le premier de ces ouvrages est sans prétention, et raconte d'une manière simple et presque populaire la vie du saint « dans la barbarie mérovingienne ». Le second est dû à une universitaire, docteur ès-lettres et chargée de conférences à la Sorbonne. Il est préfacé par Mgr Calvet, et a le mérite d'annotations développées et d'une excellente bibliographie, qui contrebalancent le caractère un peu romancé de l'ouvrage. D. O. R.

P. Sassoon. — Penelope in Moscow. (Dessins à la plume de Eva Najman). Londres, Weidenfeld et Nicholson, 1953 ; in-12, 157 p. 12/6.

L'A. de ce livre, qui est la femme d'un correspondant de *France-Presse*, a vécu avec son mari à Moscou d'avril 1949 à janvier 1951. Elle raconte les menus événements de son séjour, décrit les villes qu'elle a visitées, dépeint les Russes qu'elle a rencontrés. L'A. donne ses impressions comme un « Outsider » sans vouloir expliquer ni le comment ni le pourquoi de ce qu'elle a vu. D. T. B.

Index Translationum. Répertoire international des traductions. T. 3. Paris, Unesco, 1951 ; in-4, 444 p.

Ce volume contient par pays toutes les traductions parues en 1950, plus celles des années 1948 et 1949 qui n'ont pas figuré aux tomes précédents. A la fin se trouvent d'utiles tables. D. G. B.

Eric Posselt. — The World's Greatest Christmas Stories. Illstr. Fritz Kredel. New-York, Prentice-Hall, 1950 ; in-8, XVI-426 pp.

Sorte de *Digest* des récits de Noël dans les diverses littératures des XIXe et XXe siècles, animée d'un goût marqué pour le pittoresque et l'humoristique. Un chant original muni d'une traduction ouvre chaque nouveau chapitre, les dessins apportent aussi une note claire. Plutôt que de recourir à des noms tels que V. Hugo, G. de Maupassant, Ch. Dickens, M. Gorki, F. Timmermans, nombre de nationaux des vieux pays estimeront se retrouver sous des traits plus flatteurs dans les vieux contes d'antan. D. M. F.

III. RELATIONS

Commission on Faith and Order of the World Council of Churches. Working Committee. Minutes of Meeting held at the Château de Bossey, near Geneva 11th to 19th August 1953. Faith and Order Commission Papers, N° 17 ; in-8, 48 p.

Le Comité d'action de *Foi et Constitution* est composé de théologiens qui sont sans doute parmi les plus distingués de la chrétienté non romaine. Rien d'étonnant que son travail d'août 1953 présente un rare intérêt. L'opuscule qui en rend compte, est divisé en deux parties : la première a trait à la préparation du sous-thème *Foi et Constitution* pour la conférence d'Évanston 1954 et, tenue au secret, n'en dit pas grand'chose ; la seconde continue la conférence de Lund 1952 avec quelques développements. Le thème de l'Église en relation avec la doctrine du Christ et du Saint-Esprit, tellement recommandée alors, a été confié à une commission théologique spéciale. Parmi les points plus nouveaux notons : 1) le rapport *Tradition and Traditions* du R. P. FLOROVSKY (orthodoxe) ; de concert avec le professeur OUTLER (méthodiste américain), il y propose d'introduire dans le dialogue œcuménique la dimension historique bien souvent grossièrement ignorée des responsables des Églises et pourtant forcément unifiante, afin de ramener la diversité des traditions existantes à l'unique idiome de l'Église universelle ; ainsi verrait le jour une véritable théologie œcuménique. 2) La proposition faite par le Dr. VISSER 'T HOOFT d'étudier au stade où se trouve l'ecclésiologie œcuménique, le problème du prosélytisme, ce en quoi il fut vivement approuvé par le P. Florovsky. — On a décidé que le travail de la Commission se ferait dorénavant en liaison plus étroite avec le comité d'études du Conseil International des Missions dont le programme pour les dix prochaines années a pour objectif principal les « Jeunes Églises ». — L'opuscule en entier donne la

très nette impression d'une maturation de *Foi et Constitution* qui recherche maintenant une nouvelle théologie pour remplacer l'ancienne, la comparée, dépassée mais encore toutefois valable pour les commençants. M. Tomkins, président, l'esquisse à la p. 6 ; elle revient finalement, pour les différentes confessions, à travailler ensemble quelques grands sujets chrétiens.

D. C. L.

Métropolite de Samos, Irénée. — *Ἀπὸ τὰ θέματα τοῦ χριστιανικοῦ συνεδρίου τοῦ Ἀμστερνταμ.* Athènes, 1948 ; 65 p.

Ἔκθεσις περὶ τῆς ἐν Ἀμστερνταμ γενικῆς συνελεύσεως τοῦ οἰκουμενικοῦ συμβουλίου τῶν Ἐκκλησιῶν. Athènes, 1950 ; in-12, 30 p.

Présent à l'Assemblée d'Amsterdam, où il faisait partie de la délégation du Patriarcat Œcuménique, Mgr Irénée de Samos en rapporta une impression plus que réservée. — Il n'y allait pas sans quelque défiance, comme en témoigne la première brochure que nous citons ici. Elle contient, en effet, trois études, écrites préalablement par le métropolite et communiquées au Centre d'Études du Conseil Œcuménique à Genève. Traitant respectivement : de la liberté chrétienne, principe commun de rapprochement ; du plan de Dieu et du témoignage de l'homme et enfin de l'Église et des affaires internationales, elles expriment vigoureusement la doctrine orthodoxe. — La seconde brochure contient le rapport que l'A. adressa au Patriarche Maxime et au Synode de Constantinople, au retour d'Amsterdam. Malgré les réserves très nettes qu'il contient sur l'antinomie doctrinale que comporte la présence des représentants de quelques Églises orthodoxes à des réunions où domine l'esprit protestant, il se rallie à une proposition pratique qui sera reprise par les Églises : limiter la représentation des Églises orthodoxes aux réunions du Conseil Œcuménique à la seule présence des théologiens laïques.

D. P. D.

A. J. Bronkhorst. — Rondom 1853. La Haye, Boekcentrum N. V., 1953 ; in-8, 146 p.

Voici une étude faite par un pasteur réformé hollandais à l'occasion du centenaire de la restauration de la hiérarchie aux Pays-Bas (1853-1953). Cet ouvrage est caractéristique de l'esprit dans lequel cette célébration jubilaire a pu se dérouler : il est parfaitement irénique, expose avec une sobriété et un effort d'objectivité appréciable les faits historiques, utilisant de nombreuses sources catholiques. Certains points de vue pour l'interprétation des événements sont propres à la position confessionnelle de l'A., mais nous avons ici en quelques chapitres un exposé clair et instructif des aspects principaux de l'histoire du catholicisme néerlandais durant le dernier siècle. D. T. S.

Imprimatur : *Cum permissu superiorum.*

P. Blaimont, vic. gen.

Namurci, 5 jun. 1954.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*

Irénikon *prête une attention particulière à l'Église russe, tant en U.R.S.S. que dans l'émigration; à la situation des chrétiens d'Europe orientale et du Proche-Orient; à l'Église d'Angleterre et à l'évolution des relations des Anglicans avec l'Église orthodoxe; enfin aux diverses tendances de rapprochement parmi les Églises protestantes; au Mouvement œcuménique et aux grandes conférences organisées par le Conseil œcuménique des Églises.*

Quelques avis :

« Parmi les nombreuses publications catholiques en vue de la réunion de l'Église Orthodoxe avec l'Église Catholique, *Irénikon* occupe une place spéciale hors ligne. Les lecteurs de cette revue savent qu'ils trouvent dans ses pages non seulement une compréhension de l'Orthodoxie et un exposé à la fois net et bienveillant de l'actualité et du passé de l'Église, de l'Église russe plus spécialement ; ils y trouveront aussi une vue plus profonde que dans les autres publications catholiques, du problème même de la réunion des Églises» (V. ZENKOVSKY).

« ...l'excellente revue *Irénikon* qui mérite largement son nom, et qui s'est toujours imposée par la richesse et l'objectivité de ses articles, éphémérides et comptes-rendus. Ses études embrassent la vie ecclésiastique générale, et non la seule Orthodoxie gréco-slave » (FOI ET VIE).

Adresse: IRÉNIKON, Prieuré, CHEVETOGNE (Belgique).

Abonnements :

Belgique : Un an, 175 frs. ; le numéro 50 frs. C. C. P. 1612.09.
Étranger : Un an, 190 frs. ; soit 3 dl. 80 U.S.A.
France : Un an, 1.200 frs. ; le numéro 300 frs.

On s'abonne à tout moment; les abonnements sont payables anticipativement.

Pour tous renseignements s'adresser à l'Administration de la revue.

« *L'Église catholique n'a jamais cessé et ne cessera jamais à l'avenir de suivre avec le plus grand intérêt et d'aider par d'instantes prières tout effort fait en vue d'obtenir ce que le Christ Notre-Seigneur a tant à cœur, à savoir que tous ceux qui croient en lui « soient consommés dans l'Unité»* (Jn, 17, 23)». — Instruction romaine sur le Mouvement œcuménique du 29 décembre 1949.

IRÉNIKON

Tome XXVII 3e trimestre 1954

L'œcuménisme au XIXe siècle.

Les premières décades du XIXe siècle furent marquées par une grande inquiétude spirituelle : période d'agitation et de mutations profondes, durant laquelle, aux souvenirs de la Révolution française encore vivants dans toutes les mémoires, étaient venues s'ajouter les guerres napoléoniennes, qui avaient transformé l'Europe en un champ de bataille ; autant d'événements à rythme fiévreux et à pressentiments apocalyptiques. La défaite de Napoléon en Russie fut par beaucoup interprétée comme « le jugement de Dieu sur le champ de glace » ou tout simplement comme la victoire sur la Bête.

Un besoin pressant d'unité spirituelle se fit sentir alors. Une sorte d'utopisme théocratique commença de se manifester. Une conviction nouvelle se faisait jour : la vie politique et sociale des nations devait être totalement reconstruite sur un fondement de christianisme pur. Le plus célèbre des nombreux projets qui furent produits en ce temps-là, est celui de la « Sainte Alliance » (1815), signée par trois monarques ; le premier, autrichien et catholique ; le second, prussien et luthérien ; le troisième, russe et orthodoxe. Un œcuménisme étrange s'y mêlait à des idées politiques sinistres et empreintes de rêveries. Il n'y aurait plus qu'une seule nation chrétienne, dont tous les états seraient les branches, et le vrai souverain, le Christ lui-même, car « il n'y en a point d'autres à qui est la Puissance ». C'était le royaume de Dieu qui s'inaugurait ainsi, et il était gouverné par ses oints.

Comme entreprise politique, la Sainte Alliance fut un fiasco complet, une fiction, une plaisanterie. Elle était pourtant un

symptôme, esquissant un « projet d'unité chrétienne ». Ce n'était nullement à la vérité, une réunion « d'Églises », qu'on entrevoyait, mais une confédération de tous les chrétiens en une nation sainte, au delà même des frontières et sans égard aux obédiences confessionnelles. Celles-ci étaient tout simplement négligées, ou ignorées, ou désavouées. La foi et l'espérance rendaient l'histoire transparente : on pouvait discerner l'approche des temps eschatologiques. Le royaume de l'Esprit allait se manifester.

Si ce fut l'empereur de Russie Alexandre Ier qui prit l'initiative du projet, il faut reconnaître qu'il avait été inspiré par les cercles piétistes et mystiques alors actifs en Allemagne, autour de Jung Stilling, de Franz Baader et de Mme Krüdener. L'empereur pourtant était absolument convaincu de sa vocation théocratique. Il se sentait appelé à prendre la direction spirituelle de son pays, et d'y agréger toutes les communions étrangères. Initié à la littérature piétiste et mystique de l'Occident en cette époque, il était personnellement lié avec quelques groupes enthousiastes du *Revival* spirituel. La doctrine de la « lumière intérieure » l'attirait surtout : c'était ce christianisme pur et intérieur qu'il voulait répandre en Russie. En 1817, un ministère spécial y fut créé : celui des « Affaires religieuses et de l'Instruction nationale », sous la direction du prince Alexandre N. Golicyn. Ce bureau central de propagande utopique venait renforcer une institution du même genre, créée aussitôt après le départ de Napoléon en 1812 : la Société biblique de Russie. En 1814, celle-ci avait été réorganisée et établie sur une base nationale. Dans tout l'Empire, des dépôts furent aménagés. Le président en était le prince Golicyn, et les prélats des différentes Églises étaient invités à en devenir vice-présidents et directeurs, soit pour les orthodoxes, soit pour les arméniens, soit même pour les uniates et les catholiques. Tous devaient coopérer à propager la Bible, qui était déclarée la seule source et la seule autorité du vrai christianisme.

La société biblique russe était évidemment en relation avec la *British and Foreign Bible Society*, dont quelques membres faisaient toujours partie du comité de Russie. Le premier but de l'association y était, comme en Angleterre, de propager la lecture de la Parole de Dieu « afin que chacun puisse en expérimenter les

effets salutaires », et connaître Dieu « comme les Saintes Écritures le révèlent ». La règle d'or de la Société était de publier les Livres Saints sans aucune note ni explication, pour ne pas contaminer la Parole divine par des opinions humaines, et n'en pas compromettre la signification universelle par des interprétations particulières, règle qui se fondait sur la théorie des « signes muets » et du « divin Pédagogue qui habite le cœur ».

L'objet immédiat de la Société était de publier et de répandre des traductions de la Bible en toutes les langues parlées dans l'empire des Tsars. Durant les dix premières années, on en distribua plus de 700.000 exemplaires en quarante-trois langues ou dialectes. Mais, en même temps, c'était une théologie mystique, un œcuménisme du cœur qui était propagé.

Certains résultats positifs de ce mouvement furent assez importants. La traduction de la Bible en russe moderne fut entreprise avec l'approbation formelle du Saint-Synode. Malheureusement, les fidèles durent souvent s'adapter de force à la nouvelle idéologie, par le moyen odieux d'une pression administrative. Il était absolument interdit de critiquer la doctrine du « christianisme intérieur », ce qui ne manqua pas de provoquer une violente résistance. Était-ce une nouvelle religion, voire une nouvelle Église qu'on voulait ainsi propager ? Beaucoup se le demandaient. Dans cette opposition, venaient sans doute se mêler beaucoup de facteurs non théologiques. En fait, cependant, c'était de la part des Églises historiques, une sorte de défense instinctive qui se manifestait contre l'enthousiasme impétueux des « spirituels ».

Finalement, la société biblique fut dissoute par le Gouvernement en 1826, et ses activités furent proscrites. La traduction de la Bible en russe moderne ne devait se terminer que cinquante ans plus tard, autorisée par l'Église elle-même. Ce fut là un événement à portée œcuménique considérable, car les personnalités qui se rencontrèrent à cette occasion, quoique appartenant à différents milieux, s'intéressaient toutes au problème de la division des chrétiens. Malheureusement, ce problème était mal posé. La piété était plus accentuée que la doctrine. Au lieu de se rendre compte des différences et de discuter, on invita les fidèles à les négliger et à chercher à s'unir en des expériences

mystiques. A l'égard des questions doctrinales, on pratiquait l'indifférence ou le silence. Entretemps, ce n'était même pas la rêverie de l'esprit, mais la rêverie du cœur. *Pectus est, quod facit theologum:* telle était la devise. Rapprochement superficiel, faut-il le dire. Point n'est besoin d'être rationaliste pour reconnaître le droit et la nécessité de la raison en théologie.

. Toutefois les problèmes doctrinaux existaient. Le « christianisme intérieur » n'était-ce pas là déjà une doctrine et une doctrine très particulière ? Il est opportun de noter ici qu'un penseur catholique, Joseph de Maistre, qui était ambassadeur du Roi de Sardaigne à St-Pétersbourg, fut le témoin et l'observateur de tout ce mouvement. Ses « Soirées de St-Pétersbourg » sont en grande partie inspirées par les impressions qu'il recueillit alors et par les conversations qu'il eut avec la société pétersbourgeoise de cette époque. Son opinion est d'autant plus intéressante que de Maistre était lui-même initié à toute cette mystique, et que jamais il n'effaça en lui les premières empreintes de sa jeunesse théosophique. Sa solution ultramontaine du problème œcuménique n'est au fond qu'une réplique de cet œcuménisme spirituel dont nous avons parlé. L'un et l'autre ont influé, nous le verrons, sur le développement ultérieur de la pensée œcuménique en Russie [1].

1. Cfr sur cette période tout un chapitre de mon ouvrage *Les Voies de la Théologie russe* (en russe), Paris, 1937, p. 128 sv. Référ. et bibliogr. p. 537 sv. (Des traductions anglaise et allemande de ce livre sont en préparation). L'Acte de la Sainte Alliance (texte français) se trouve dans MARTENS, *Nouveau Recueil de Traités et Conventions conclus par la Russie avec les Puissances étrangères*, Saint-Pétersbourg, II, p. 656-658. — Sur la Sainte Alliance elle-même, cfr E. MÜHLENBECK, *Études sur les Origines de la Sainte Alliance*, Paris, 1888 ; M. GODLEWSKI, *Cesarz Aleksander I jako mistyk*, Cracovie, 1926 (extrait de *Przegląd Powszechny*, v. 166, 1925, and 170, 1926) ; W. NÄF, *Zur Geschichte der Heiligen Allianz*, Berne, 1928 dans *Berner Untersuchungen zur allgemeinen Geschichte*, I ; Franz BÜCHLER, *Die geistigen Wurzeln der Heiligen Allianz*, Fribourg-en-Br., 1929 ; Hildegard SCHAEDER, *Die dritte Koalition und die Heilige Allianz*, 1934, dans *Ost-Europäische Forschungen*, N. F. 16 ; Wilhelm SCHWARZ, *Die Heilige Allianz*, Stuttgart, 1935. Important matériel dans *Notes et commentaires* d'Eugène SUSINI, dans *Lettres Inédites de Franz von Baader*, vol. I, Paris, 1942 ; vol. II et III, Vienne, 1951. Le mémorandum de Baader présenté à trois monarques, *Ueber das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik* (1815 ; dédié au Prince Golicyn) dans *Sämtliche*

II

Le métropolite Philarète de Moscou a écrit des *Dialogues entre un chercheur et un convaincu sur la vérité de l'Église orientale gréco-russe*, dont la première édition remonte à 1832. On y trouve une opinion raisonnée de la principale question œcuménique telle qu'elle apparaissait à un esprit saturé du *Revival* de l'époque, et en même temps profondément enraciné dans la tradition. Le but immédiat de ces *Dialogues* était de rassurer les Russes qui étaient, en ce temps-là, ébranlés par la propagande catholique.

Werke, Bd. VI, et dans l'anthologie Baader, éditée par J. Sauter, *Herdflamme*, Bd. 14, Iéna, 1925. Sur Baader, cfr spécialement E. BENZ, *Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche*, dans *Akademie der Wissenschaften und der Literatur*, Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1950, nº 8. Sur Jung STILLING, cfr BENZ, *Das Reich Gottes im Osten*, dans *Evangelium und Osten*, VII, 12, 1934, et VIII, 4, 1935, et *Jung Stilling in Marburg*, dans *Marburger Vorträge*, 3, Marbourg, 1949. Pour un aperçu général, cfr Jakob BAXA, *Einführung in die romantische Staatswissenschaft*, 2e éd., Iéna, 1931 (*Die Herdflamme*, Ergänzungsband 4). Sur la Société biblique russe, cfr A. N. PYPIN, *Les mouvements religieux sous Alexandre Ier* (en russe), 2e éd., Saint-Pétersbourg, 1916, et I. A. ČISOVIČ, *Histoire de la traduction russe de la Bible* (en russe), 2e éd. Saint-Pétersbourg, 1899 (1re édition en 1873), riche documentation. On peut trouver des éléments dans J. OWEN, *The History of the Origin and first ten years of the British and Foreign Bible Society*, 3 vol. 1816 à 1820 ; E. HENDERSON, *Bible Researches and Travels in Russia*, Londres, 1826 ; Robert PINKERTON, *Russia, or Miscellaneous Observations on the past and present state of this Country and its Inhabitants*, Londres, 1833 ; J. PATERSON, *The Book for every Land. Reminiscences of Labour and Adventure in the work for Bible Circulation in the North of Europe and in Russia*. Édité avec un mémoire d'introduction par W. L. Alexander, 1858. Sur les relations de l'Empereur Alexandre avec les sociétés spirituelles cfr J. CUNNINGHAM, *The Quakers*, Londres, 1868, spécialement les *Memoirs of the Life and Gospel Labours of Stephen Grellet*, éd. par Benjamin SEEBOHM, Philadelphia, 1862, vol. I, p. 293, 313, 315 sv., 386-478. Cfr Peter v. GÖTZE, *Fürst Alexander Nokolajewitsch Galitzin und seine Zeit*, Leipzig, 1882. Bibliographie dans BENZ, *Die Sendung*, 846-848. Sur de Maistre, cfr Georges GOYAU, *La Pensée religieuse de Joseph de Maistre*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1921, tiré à part ; M. JUGIE, *J. de Maistre et l'Église Gréco-Russe*, Paris, 1922 ; Émile DERMENGHEM, *Joseph de Maistre mystique*, Nouvelle édition, Paris (1946). Cfr *Quatre chapitres inédits sur la Russie par le comte Joseph de Maistre*, publiés par son fils, le comte Rodolphe de Maistre, Paris, 1859 ; *Un écrit inédit de J. de Maistre*, dans *Études*, v. 73, 1897.

Se posant la question de l'unité de l'Église comme telle, Philarète commence par la définition de l'Église « Corps du Christ ». Le Christ est seul à connaître l'entière mesure et la composition intérieure de ce Corps, en étant lui-même la Tête, le principe de vie et la sagesse qui y règne. L'Église visible, l'Église historique, n'est qu'une manifestation extérieure de l'Église invisible et glorieuse, celle qu'on ne peut voir, mais qu'on peut discerner et appréhender par la foi.

L'Église visible contient aussi des membres infirmes. Le critère principal ici-bas pour l'appartenance à l'Église, c'est la foi dans le Christ. « Remarquez, dit-il, que je n'oserais pas appeler « fausse » une Église qui croit que Jésus est le Christ. L'Église chrétienne ne peut être que soit pleinement vraie, confessant la vraie doctrine du salut sans les altérations et les opinions pernicieuses des hommes, soit non pleinement vraie, mêlant à la vérité et à la salutaire doctrine de la foi dans le Christ, de telles opinions ». Le christianisme visible est divisé. L'Église de Rome s'est écartée de l'ancienne Église universelle, mais elle est restée unie aux autres chrétiens par sa foi dans le Christ. L'autorité dans l'Église appartient au consentement général de l'Église universelle, fondé sur la parole de Dieu. En fin de compte, n'appartiennent pas à l'Église uniquement ceux qui ne confessent plus que le Christ est le Fils de Dieu, le Verbe incarné et Sauveur. L'Église d'Orient a toujours été fidèle à l'ancien dépôt de la foi, et elle a gardé pure la doctrine. En ce sens, l'Église orthodoxe est la seule qui soit vraie. Mais Philarète ne veut point juger ni condamner les autres confessions chrétiennes (il a en vue au premier chef, l'Église occidentale, c'est-à-dire Rome). Même les Églises « impures » appartiennent d'une manière ou d'une autre au mystère de l'Unité chrétienne. C'est à la Tête de l'Église que reviendra le jugement final. Il n'y a qu'une destinée pour toute la chrétienté, et, dans l'histoire des schismes et des divisions, on peut reconnaître une action secrète de la Providence, qui, guérissant les blessures et châtiant les écarts, unira finalement et achèvera en perfection le Corps glorieux du Christ. « Vous attendez, dit-il, que je prononce un jugement sur l'autre partie de la chrétienté. Je me contente de la considérer. Je vous dis, d'une part, que le chef et Seigneur de l'Église guérit beaucoup

de blessures graves provoquées par l'antique serpent dans tous les membres du Corps : à cette fin, il use de remèdes tantôt doux, tantôt énergiques. Parfois même il emploie le fer et le feu, afin d'amollir la dureté, de purger le venin, de purifier les blessures, de couper les mauvaises excroissances, et de ranimer les tissus morts ou mutilés. Et voilà le témoignage que je porte à ma foi, qu'enfin la Toute-Puissance de Dieu triomphera manifestement de la faiblesse humaine, le bien triomphera du mal, l'unité de la division, la vie de la mort ».

Les idées de Philarète étaient, pour son temps, très avancées ; et non seulement en ce qui concerne l'Orient. Ce furent elles tout de même qui, à un certain point de vue, servirent d'argument à la réunion des Uniates de Russie occidentale en 1839.

D'autre part, son exposé était incomplet. Il n'a parlé que d'un seul aspect de l'unité, celui de la doctrine, et n'a guère touché l'ordre ou l'organisation ecclésiastique. Soloviev n'avait sans doute pas tort de le critiquer.

La largeur et la nature conciliante de ses vues ne peuvent masquer ses défauts essentiels.

Le principe de l'unité et de l'universalité dans l'Église s'étend seulement, d'après Soloviev, au fonds commun de la foi chrétienne, c'est-à-dire au dogme de l'Incarnation. L'Église universelle est réduite à une conception logique ; les parties sont réelles mais le tout n'est qu'une abstraction subjective. Cela est bien sûr exagéré. L'Église universelle n'était pas pour Philarète une conception logique ; elle était au contraire un mystère, le corps du Christ dans sa manifestation historique, « d'Église divisée et morcelée ». Mais il faut avouer qu'il a trop peu accentué l'aspect sacramentel de l'Église. C'est la raison pour laquelle il n'a pu expliquer suffisamment les relations entre son unité invisible et son état historique : « L'Église est en état de division et composée de fragments ».

Philarète est peut-être le plus grand théologien de l'Église russe des temps modernes. L'influence qu'il a exercée fut considérable sur la vie et la pensée théologique. Très instruit en Écriture Sainte et en patristique, il était en même temps un homme sensible, très pieux et mystique. Il fut en outre un bon prédicateur. A l'époque où il fit ses études, on se servait dans les écoles russes de théologie de manuels protestants. Aussi peut-on

découvrir facilement dans son style des tournures révélant une influence protestante. Il connaissait assez bien aussi la littérature mystique de toutes les époques et de toutes les confessions. La piété le touchait et l'impressionnait toujours beaucoup, où qu'il la trouvât.

Toutes ces influences ont enrichi, certes, sa théologie, et il sentait profondément l'unité de la chrétienté ainsi que celle des destinées chrétiennes. Néanmoins, c'était la tradition qui le guidait avant tout, et les Pères de l'Église restèrent incontestablement les maîtres de sa pensée. Il avait une très forte tendance anti-romaine, et était un ennemi résolu de la scolastique. Il eut l'occasion de se prononcer dans quelques questions œcuméniques particulières, surtout en ce qui concerne les rapports entre anglicans et orthodoxes (cfr ci-dessous). Considéré en ce temps-là comme le théologien le plus instruit de l'Église orthodoxe russe, il fut le trait d'union vivant entre plusieurs générations. Né en 1782, il mourut en 1867, et fut métropolite de Moscou durant quarante-sept ans, demeurant actif jusqu'en son dernier jour [1].

1. Les « *Dialogues* » de Philarète ont été traduits en français par Sondakov (Paris, 1862), et en grec (Vallianos, Athènes, 1853). (Cfr JUGIE, art. *Philarète Drozdov*, dans DTC, t. XII, col. 1380). Ils avaient été publiés plusieurs fois en russe, avec de légères retouches de l'A. et, dans les dernières éditions (posthumes), la conclusion du traité relative aux questions œcuméniques a été généralement omise. J'ai utilisé ici la 2[e] édition (Moscou, 1833). En 1811 Philarète avait déjà écrit son *Exposé des différences entre l'Église orientale et l'Église occidentale dans l'enseignement de la foi*, probablement pour l'impératrice Élisabeth de Russie. L'original fut publié seulement en 1870 par Boljanskij, dans les *Čtenija* de la Société d'histoire et d'archéologie de Moscou, t. I, fasc. I, p. 31-34. Mais il en avait paru une traduction anglaise (d'après le ms communiqué par Philarète lui-même), en 1833 dans PINKERTON, *Russia*, etc., p. 39-54. Une traduction allemande (en extraits) parut alors dans la recension de l'ouvrage de Pinkerton, de l'*Evangelische Kirchenzeitung* (publiée par Haustenberg) t. XV, 1834, n[os] 71-73, 77-79, etc. — Sur Philarète, cfr mon ouvrage *Les Voies...*, pp. 166-184 et *passim* (Bibliographie). Cfr A. P. STANLEY, *Lectures on the History of the Eastern Church* (1861) ; nouv. éd. à l'Everyman's Library, p. 377 : « Philaret, the venerable Metropolitan of Moscow, represents, in some measure at least, the effect of that vast wave of reactionary feeling which we sometimes associate exclusively with England, even with Oxford, and a few well-known names in Oxford, bnt which really has passed over the whole of Europe... The gentle and saint-like representative in Russia of opinions and practices which in England are too near ourselves to be

III

Les années qui précédèrent 1850 furent marquées par une rénovation théologique considérable en plusieurs pays. C'est à l'ecclésiologie qu'on s'intéressait particulièrement. Ce fut, d'un certain point de vue, une redécouverte de l'Église comme réalité organique et concrète. On s'appliquait à considérer sa continuité historique, sa perpétuité, son unité essentielle. C'est alors que J. A. Moehler (1796-1838), professeur d'histoire ecclésiastique à la faculté catholique de Tubingue, puis plus tard à Munich, fit paraître son célèbre ouvrage intitulé *L'Unité de l'Église ou le principe du catholicisme.* Ce fut une publication très importante au point de vue œcuménique, quoique l'implication œcuménique proprement dite n'y apparaisse pas à première vue, et que l'ouvrage qui le suivit immédiatement, *La Symbolique* (1832), ait été l'occasion d'une vive polémique

described more closely ». Cfr l'article de Stanley dans *Macmillan's Magazine*, févr. 1868. Stanley assista à Moscou à un service célébré par Philarète, en 1857. Cfr *The Life and Correspondence of A. P. Stanley*, par Rowland E. PROTHERO, t. I, New-York, 1894, pp. 527-530. Sur Philarète cfr aussi *Memoirs* de Stephen GRELLET, I, 395 sv., 414, 421 (impressions personnelles), et *Notes of a visit to the Russian Church in the years 1840, 1841*, par William PALMER, choisies et arrangées par le Cardinal Newman, Londres, 1882, *passim*. Seuls quelques sermons de Philarète existent en anglais : *Select Sermons of the late Metropolitan of Moscow Philaret*, translated from the Russian, Londres, Joseph Masters, 1873 (trad. par E. Th. Tytcheff) ; cfr *Choix de Sermons et Discours de S. Ém. Mgr Philarète*, traduits du russe par A. Serpinet, 3 vol., Paris, 1866. — Commentaires critiques de Soloviev dans son ouvrage : *La Russie et l'Église Universelle* (Paris, 1886). — A mentionner aussi sous ce rapport un autre essai d'interprétation des relations entre les Églises d'Orient et d'Occident : *Considérations sur la doctrine et l'Esprit de l'Église Orthodoxe*, par Alexandre STOURDZA, Stuttgart, Cotta, 1816 ; traduct. allem. par A. von Kotzebue, Leipzig, 1817. Stourdza (1791-1854) était profondément impliqué dans les mouvements mystiques des premières décades de ce siècle, et ses livres trahissent l'influence de Baader, etc. Il était cependant un orthodoxe conservateur. Son point de vue est proche de celui de Philarète. On a récemment suggéré que si les *Considérations* de Stourdza n'avaient pas été publiées, le fameux livre de Joseph de Maistre, *Du Pape*, n'aurait jamais été écrit. SUSINI, III, p. 92. Cfr Camille LATREILLE, *Joseph de Maistre et la Papauté*, Paris, Hachette, 1906. Sur Stourdza, cfr SUSINI, III, 82 sv., et BENZ, *Die Sendung*, p. 785 sv. L'ouvrage de Stourdza a été réimprimé dans ses *Œuvres Posthumes*, t. IV, Paris, 1860.

avec les protestants. En tous cas, la conception de Moehler sur l'Église amena un changement important dans les idées : de statique qu'elle était, la perspective ecclésiologique devint dynamique, sinon prophétique. Moehler fit comprendre que l'Église était beaucoup plus qu'une institution, qu'elle était avant tout un organisme vivant, dont l'aspect institutionnel ne devait être que la manifestation spontanée de son être intérieur. La tradition fut dès lors interprétée comme un principe de vie et de croissance. Le goût de Moehler pour l'antiquité chrétienne n'était nullement de l'archéologisme. Le passé était, selon lui, toujours vivant comme force vitale et comme levain spirituel, en tant qu'il est « la profondeur du présent » [1]. Moehler a-t-il exercé une influence sur la théologie tractarienne ? On peut le discuter ; on ne peut, en tous cas, mettre en doute une étonnante convergence de vues entre les premiers tractariens et l'école catholique de Tubingue, même si les deux mouvements doivent s'expliquer par un développement parallèle des mêmes principes fondamentaux [2].

1. L'ouvrage de Moehler sur l'Unité a été republié par E.-J. Vierneisel, Mayence (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus Neueren Zeit, Gruenewald, 1925) ; traduction française de Dom A. de Lilienfeld, O. S. B., Paris, éd. du Cerf, 1938. Sur Moehler, cfr le volume du Centenaire : *L'Église est Une, Hommage à Moehler*, éd. par Pierre CHAILLET, Paris, Bloud et Gay, 1939 (éd. allemande simultanée) ; K. ESCHWEILER, *J. A. Moehlers Kirchenbegriff*, Braunsberg, 1930 ; G. R. GEISELMANN, *Geist des Christentums und Katholizismus : J. A. Moehler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs* dans *Theologische Quartalschrift*, t. 112, 1931 ; et spécialement le plus récent ouvrage de GEISELMANN, *J. A. Moehler : Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, Vienne, 1940. En anglais : Serge BOLSHAKOFF, *The Doctrine of the Unity of the Church in the works of Khomyakov and Moehler*, Londres, S. P. C. K., 1946. Sur les antécédents, cfr Georges GOYAU, *L'Allemagne religieuse*, Paris 1905, et spécialement E. VERMEIL, *Jean Adam Moehler et l'école catholique de Tubingue*, Paris, 1913.

2. Cfr Yngve BRILIOTH, *The Anglican Revival*, Londres, 1925, p. 329. Sur Moehler et le mouvement tractarien, cfr H. BOEHMER, *Die Kirche Englands und der Protestantismus*, dans *Neue Kirchliche Zeitschrift*, 1916. La convergence entre Moehler et Newman a été bien marquée par Jean GUITTON, *La Philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, Paris, Boivin, 1933, pp. 48, 118 n. 3, 129. Newman cite Moehler (et de Maistre) dans son Introduction à *The Development of Christian Doctrine* ; nouv. édition, par F. C. Harold, Longmans, 1949, p. 28. Il serait intéressant de comparer le traité de NEWMAN, *The Arians of the*

Vers la même époque en Russie, Alexis S. Chomjakov (1804-1860) traitait l'ecclésiologie d'une manière semblable à celle de Moehler, dont il connut probablement les œuvres, quoiqu'il soit arrivé indépendamment à ses convictions par des études personnelles sur la patristique [1].

Un intérêt renouvelé pour l'antiquité chrétienne marquait tous ces mouvements ; ils la considéraient plutôt comme une source d'inspiration que comme un canevas dont on n'aurait qu'à renforcer les contours ; en somme, c'était surtout une vision de l'enchaînement organique de l'Église, qu'on était en train de redécouvrir, une continuité de structure et l'évolution d'un même dynamisme. Peut-être faudrait-il dire que c'était la redécouverte du caractère sacré du processus historique de l'Église qui apparaissait le plus. L'identité de la foi chrétienne devait être garantie par le consentement universel à travers le temps. Mais cette identité était moins une identité matérielle de doctrine, une série de propositions abstraites, que la perpétuité de la même Église toujours vivante qui professe sa foi et enseigne ses doctrines à partir de l'immutabilité de sa vision et de son expérience. En tous cas, ce fut l'Église elle-même, qui devint alors le sujet principal des études théologiques.

Fourth Century (1re éd. en 1833) et l'ouvrage de MOEHLER, *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit, besonders im Kampfe mit dem Arianismus* (2 vol., 1827) ; cfr GUITTON, p. 221. L'influence de Moehler sur Newman et sur le *British Critic* fut censurée par quelques tractariens comme « romanisante ». Le principe du développement semblait en contradiction avec l'appel à l'antiquité. Cfr l'ouvrage de W. PALMER (de Worcester College, Oxford), *A Narrative of Events Connected with the publication of the Tracts for the Times* (1843) ; nouv. éd. avec introd. et supplém. étendu jusqu'au temps présent, Londres, 1883, p. 151 sv., 166 sv. ; cfr PALMER, *Treatise on the Church*, 3e éd., t. II, p. 443 sv.

1. Ks. A. PAWLOWSKI, Idea kosciola w ujeciu rosyjskiej teologji i historiosofji, Varsovie 1935, p. 89 sv., 229 sv., admet une influence directe, et sans doute à bon droit ; ceci est pourtant nié par d'autres : A. GRATIEUX, *A. S. Khomiakov et le mouvement slavophile*, t. II, Paris, 1939, p. 105, n. 1 ; P. BARON, *Un théologien laïc russe au XIXe siècle, A. S. Khomiakov (1804-1860). Son Ecclésiologie : Exposé et Critique*, Rome, 1940, p. 58-60 (*Orientalia Christiana Analecta*, 127) ; BOLSHAKOFF, pp. 216-262. Cfr aussi S. TYSZKIEWICZ, S. J., *La théologie moehlérienne de l'Unité et les théologiens pravoslaves*, dans *L'Église est Une*, p. 270 sv. ; P. Yves CONGAR, *La pensée de Moehler et l'ecclésiologie orthodoxe*, dans *Irénikon*, 1935.

L'événement le plus marquant de cette rénovation fut le Mouvement d'Oxford au sein de l'anglicanisme, et ses ramifications dans les autres parties de l'Église anglicane. Son but principal était de revendiquer le caractère catholique de cette Église, qu'il fallait considérer comme la catholicité en Angleterre. Une question œcuménique devait inévitablement se poser : Quelle était la relation entre cette Église catholique locale, territoriale, et les autres Églises catholiques des différentes parties du monde ? On répondit généralement alors par ce qu'on appelle communément la « théorie des branches ». Il est difficile de savoir — et peu importe, du reste — qui, le premier, a employé ce symbole [1]. Cette conception était déjà impliquée dans la fameuse formule de Lancelot Andrewes : *Pro Ecclesia Catholica : Orientali, Occidentali, Brittanica.* Newman s'en était servi dans le même sens en disant : « Nous sommes les catholiques anglais ; à l'étranger il y a les catholiques romains, dont quelques-uns sont parmi nous ; ailleurs, ce sont les catholiques grecs » [2].

Beaucoup plus tard, après sa conversion, en 1882, Newman interprétera l'enseignement formel de l'anglicanisme « ce que nous croyions et professions à Oxford il y a quarante ans » de cette manière-ci : « De même que l'Église est composée de trois parties — ou plutôt a une triple présence : celle des Latins, des Grecs et des Anglicans —, et ces trois forment une seule Église malgré quelques interprétations secondaires, fortuites et locales même si celles-ci sont de quelque importance —, ainsi chacune des trois est toute l'Église, puisque l'Église tout entière et toute sa plénitude est à la fois et anglicane, et latine, et grecque. Si l'une de ces trois se trouve quelque part,

1. Le Dr. Darwell Stone, un savant d'une érudition très grande dans tous les domaines de l'histoire de l'Église, fit un jour remarquer qu'il en ignorait l'origine. Sur la recommandation de Lord Halifax, il n'en faisait pas usage. Cfr F. L. Cross, *Darwell Stone : Churchman and Counsellor*, Westminster, Dacre Press, 1943, p. 55, n. 3, et T. A. Lacey, *The Unity of the Church as treated by English Theologians*, Londres, S. P. C. K., 1898 (*Tracts of the Church Historical Society*, XXXV).

2. Newman, *Parochial and Plain Sermons*, t. III, « Submission to Church Authority », le 29 novembre 1829 ; Nouv. éd., Londres, Rivingtons, 1885, pp. 191 sv.

il s'ensuit, selon la nature même de l'Église, que les autres doivent être absentes. Et c'est pourquoi les trois parties ne peuvent avoir de relations réciproques directes, comme si elles étaient des corps substantiels, parce qu'il n'y a de différence entre elles que l'accidentalité extérieure du lieu. Étant donné que dans un même lieu il ne peut y avoir que l'une des trois, et non toutes à la fois, les chrétiens doivent la reconnaître où qu'ils soient, et par suite, ils ont le droit d'y être reconnus. Ainsi un anglican cesserait de l'être à Rome, et, un catholique à Moscou ignorerait Rome comme telle. C'eût été peu logique de ne pas reconnaître cette conséquence de l'idée fondamentale de l'Église, qui est *d'être à la fois partout et unique*, et, agir en opposition avec ce principe, eût été tout simplement dresser autel contre autel, c'est-à-dire commettre un affreux péché de schisme et un sacrilège »[1]. Il s'ensuivait que, à strictement parler, l'Église n'était pas divisée. Seule, la communication visible ou la communion avait été brisée. Pour rétablir l'unité, on n'avait qu'à restaurer l'intercommunion, ou faire reconnaître les unes par les autres les branches séparées de l'Église catholique. Ce fut surtout William Palmer de *Worcester College* à Oxford (à distinguer de l'autre William Palmer de *Magdalen College*), qui développa ce point de vue d'une manière persistante, dans son ouvrage *A Treatise on the Church of Christ: designed chiefly for the use of students of Theology* (1re éd. en 1838, 2e en 1839, 3e en 1842 ; 2 vol.). Ce livre peut être considéré comme le premier traité d'ecclésiologie tractarienne. Selon l'auteur, la communion extérieure n'appartient pas à l'essence même de l'Église ; par conséquent, l'Église est une malgré son manque d'unité visible. Il ne faut pas oublier qu'il ne s'agit ici que des « Églises catholiques », les Églises non épiscopales n'étant pas considérées comme telles. Notons aussi que cette théorie rendait compatible une multiplicité et même une divergence dogmatique et pratique, avec une unité essentielle. Autrement dit, on accentuait la réalité de l'Église comme telle, non celle de la doctrine[2]. Et, en effet,

1. Préface de Newman à W. PALMER (de Magdalen College, Oxford), *Notes on a Visit to the Russian Church*, p. V-VII.

2. Pusey exprime le même point de vue dans son *Eirenicon* : la « suspension de l'intercommunion » n'aliène pas les Églises séparées de l'unité.

cette interprétation a été, depuis lors, le point de départ des négociations de la part des anglicans entre leur confession et les Églises orientales. Or c'était précisément sur ce point qu'un désaccord devait se produire entre les Églises, même si le principe anglican n'était pas à tout propos mis en discussion par les orthodoxes. Ceux-ci, en effet, insistaient sur l'identité de doctrine, et, à leur avis, la réalité de l'Église elle-même dépendait de la pureté et de l'intégrité de la foi. Peut-être pourrait-on croire que l'obstacle décisif au rapprochement des anglicans et des orthodoxes se trouvait dans l'ecclésiologie. Les théologiens orthodoxes insistaient à maintes reprises sur le fait que leur Église est la seule vraie, les autres n'étant que des schismes, ce qui signifiait que l'unité des chrétiens avait été rompue. Et ils s'en tiendront toujours rigoureusement à cette prétention, quelle que soit la manière dont ils la formuleront ou la qualifieront.

IV

Si les premiers tractariens n'avaient pas d'intérêt particulier à l'égard des Églises orientales d'aujourd'hui, ils s'étaient tous passionnés pour la patristique grecque — Newman et Pusey surtout — et pour ses grands interprètes de la foi catholique et apostolique. Beaucoup de citations et de références à leurs œuvres se rencontrent dans les *Tracts for the Times*, et la « Bibliothèque des Pères de la sainte Église catholique avant la division entre l'Orient et l'Occident » fut, on le sait, l'œuvre la plus importante des tractariens. Mais, jamais l'idée ne leur vint d'identifier l'Église des Pères avec les Églises orientales contemporaines. Quoique admis en théorie et reconnu, l'Orient n'était guère pratiquement

The Church of England a Portion of Christ's One Holy Catholic Church, and a Means of restoring Visible Unity. Un *Eirenicon*, dans une lettre à l'auteur de *The Christian Year*... 1re public. en 1865, nouvelle éd. en 1866, pp. 248 sv. Cfr A. S. DUNCAN JONES, *The Œcumenical Ideals of the Oxford Movement*, dans *Northern Catholicism : Centenary Studies in the Oxford and Parallel Movements*, éd. par N. P. Williams et Charles Harris, Londres, S. P. C. K., 1933, pp. 446 sv. ; H. BRANDRETH, *The Ecumenical Ideals of the Oxford Movement*, Londres, S. P. C. K., 1947 ; P. E. SHAW, *The Early Tractarians and The Eastern Church*, Londres, Mowbray, et Milwaukee, Morehouse, 1930.

considéré comme une partie réelle et intégrante du christianisme. On le considérait toujours un peu comme un monde étrange. L'opinion qu'on s'en faisait dans les cercles anglicans était celle d'une Église décadente, retardataire, ignorante, somnolente et même corrompue. Les tractariens n'étaient pas, eux non plus, à l'abri de ce préjugé. « Certains documents tractariens laissent percer à l'égard de l'Église orientale une indifférence complète. L'Église de Rome et celle d'Angleterre suffisaient à leur étude. A peine çà et là quelques pauvres allusions et une connaissance très insuffisante » (P. E. Shaw) [1]. L'information devint plus accessible précisément vers les années 1840, mais l'intérêt ne grandit que très lentement.

Ce fut la déception rencontrée du côté de Rome qui détermina l'intérêt à l'égard de l'Orient, et ce fut Pusey qui formula la question en 1840 : « Peut-être sera-ce une question pénible pour beaucoup, et pour quelques-uns une véritable difficulté (à mesure qu'on se rend compte de la parfaite unité dans l'ancienne Église) de constater que la nôtre n'est en communion avec aucune autre à l'exception de ses propres Églises sœurs et filles. La communion avec Rome est impossible. Mais pourquoi ne l'aurions-nous pas avec l'Église orthodoxe grecque ? Nous repousserait-elle, devrions-nous nous tenir à l'écart d'elle ? Ne serait-il pas naturel que ceux qui ne sont pas ralliés à Rome apprécient d'être renforcés grâce à des relations avec nous et appuyés par nous ? On peut certainement espérer qu'ils seraient heureux d'être réunis à une autre grande Église chrétienne, pourvu que nous n'insistions pas sur le *Filioque* » [2]. L'année suivante, Pusey répéta la même question dans sa Lettre publique au Dr. Jelf. « Pourquoi donc tenir les yeux fixés sur l'Église d'Occident qui, bien qu'intérieurement une, resterait elle-même tristement mutilée, si elle devait continuer à vivre séparée de l'Église orientale ? A elle aussi, manquerait cette unité qu'elle possédait à son âge d'or » [3].

1. *The Early Tractarians*, 76 ; cfr tout le chapitre « The Early Tractarians and Reunion », pp. 59 sv.

2. Pusey au Rév. R. HARRISON, le 21 févr. 1840, dans *Life of Edward Bouverie Pusey*, par H. P. LIDDON, t. II, Londres, 1893, p. 148-149

3. *The Articles Treated on in Tract XC Reconsidered and Their Interpretation Vindicated, in a Letter to the Rev. R. M. Jelf, D. D*, Oxford, 1841, pp. 184-185.

Sans doute Pusey avait-il été impressionné par de récents contacts avec l'Église grecque, contacts auxquels il se référait dans sa Lettre à l'archevêque de Cantorbéry, concernant le projet d'érection d'un diocèse anglican à Jérusalem (en commun avec l'Église de Prusse) [1]. A la fin de 1839, le Rév. George Tomlinson, secrétaire de la S.P.C.K., et plus tard premier évêque de Gilbraltar, avait été envoyé en Orient, pour s'informer des besoins de l'Église grecque en livres religieux. L'archevêque de Cantorbéry et l'évêque de Londres lui avaient donné des lettres de recommandation écrites en grec ancien et adressées aux évêques de la Sainte Église orientale. Tomlinson s'adressa au Patriarche de Constantinople et lui expliqua le caractère de l'Église anglicane, soulignant sa catholicité et ses dispositions amicales pour l'Église-mère de l'Orient.

Il insista beaucoup sur ce que l'Église anglicane n'avait aucune visée missionnaire dans le Levant, mais ne cherchait qu'à établir des relations fraternelles avec l'Église orientale [2]. D'autre part, le représentant des épiscopaliens d'Amérique à Constantinople, le Rév. Horatio Southgate (plus tard évêque), président exécutif de la « Mission » de l'Église épiscopale protestante pour l'Orient eut la même attitude. Il suivit à la lettre les instructions données par l'évêque président, Alexandre V. Griswold. « Notre grand désir est de promouvoir des relations amicales entre les deux branches de l'Église une, catholique et apostolique ». Griswold avait personnellement des principes « évangéliques », mais ses directives manifestaient une autre conception de l'unité œcuménique [3]. De toutes manières, il semble que Pusey ait eu raison :

1. Sur l'évêché à Jérusalem, voir avant tout W. H. HECHLER, *The Jerusalem Bishopric*, Londres, 1883 (tous les documents officiels sont dans l'Appendice) ; cfr SHAW, *The Early Tractarians*, chap. IV, p. 101 sv.

2. George TOMLINSON, *Report of a Journey to the Levant, Addressed to His Grace the Archbishop of Canterbury, President of the Society for Promoting Christian Knowledge*, s. d. (1841 ?) ; Cfr SHAW, 142 sv. et l'autre ouvrage du même auteur : *American Contacts with the Eastern Churches, 1820-1870*, Chicago, Ill., 1937, pp. 41 sv.

3. Toute l'histoire dans SHAW, *American Contacts*, p. 35 sv. La mission américaine paraît avoir été d'abord conçue au sens strict, mais fut réalisée pour appuyer la « théologie tractarienne » et cette attitude impliqua Southgate dans un conflit pénible avec les autres agences missionnaires « protestantes » en Orient, et désappointa certains milieux en USA. Il est

« La reprise des relations avec l'Orient, disait-il, aura déclenché une crise dans l'histoire de notre Église. C'est une vague qui va ou bien nous porter en avant, ou bien nous meurtrir et déferler sur nous, au lieu de nous déposer sur le rivage. Il est possible que l'union ou la désunion dépende, durant des siècles, de la sagesse avec laquelle on aura tiré parti de ces ouvertures providentielles »[1]. En tous cas, l'Église orientale devint tout à coup

intéressant de comparer cette mission épiscopalienne avec une autre mission, la « mission grecque à Athènes » organisée déjà en 1830. Le missionnaire Dr. Hill fut très prudent dans ses activités, mais même dans l'instruction officielle donnée par Bishop Griswold, il était admis que l'Église grecque s'était quelque peu « éloignée de la pureté et de la simplicité des premiers temps, et du modèle proposé par l'Écriture ». (1[re] public. dans S. D. DENISON, *A History of the Foreign Missionary Work of the Protestant Episcopal Church*, I, New-York, 1871, pp. 142-144). Le Dr. Hill insistait beaucoup sur ce point. Il écrivait en 1839 : « Le renouveau spirituel de l'Église-mère, but premier dans notre mission auprès des Grecs ne devrait jamais être oublié ». Son dessein était, pour le citer lui-même (1844) « de donner au peuple une connaissance religieuse dont l'effet serait, une fois largement propagée, *de réformer tout le système* dans leurs Églises ». Cité par le Dr. Wallace E. ROBBINS, dans son chapitre, *The Mission to Greece*, dans son *History of The Theological Seminary in Virginia and Its Historical Background* éd. Rév. Wm. A. R. GOODWIN, Rochester, N. Y., s. d. (1924), t. II, p. 260. La lutte héroïque des Grecs pour leur indépendance nationale dans les premières décades du XIX[e] siècle inspira une vive sympathie dans le monde anglo-saxon, et le philhellénisme se répandit largement alors. Mais la Grèce et le reste du Levant étaient considérés principalement comme un champ de mission, et des missionnaires y furent envoyés dans le but de contribuer à une renaissance et une réforme de l'Église de ces pays. Cette attitude ne pouvait manquer de provoquer une résistance de la part de l'Église et du peuple, et un sentiment très vif contre le prosélytisme, qui continue à colorer la réaction des Grecs contre toute entreprise œcuménique. Les premières décades de l'indépendance de la Grèce ont été marquées par un conflit aigu entre le courant libéral (occidentalisant) et le courant traditionnel dans l'Église de Grèce elle-même. Cfr P. E. SHAW, *American Contacts*, et E. R. HARDY Jr., *The Greek Mission of the Episcopal Church, 1828-1899*, dans *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church*, Septembre 1941, pp. 183-201. Cfr également *Beiträge zur Kenntniss des gegenwärtigen Geistes und Zustandes der griechischen Kirche in Griechenland und der Turkey*, rassemblés par J. WENGER, Berlin, 1839 (quelques documents en traduction dans l'appendice). Pour le cadre général, cfr J. N. KARMIRIS, *Orthodoxie et Protestantisme* (en grec), p. 277, (bibliographie) et Chrysostomos PAPADOPOULOS, *Histoire de l'Église de Grèce* (en grec), t. I, Athènes, 1920.

1. PUSEY, *A Letter to His Grace the Archbishop of Canterbury, on some Circumstances connected with the Present Crisis in the English Church*, Oxford, 1842, p. 118 ; pour l'ensemble de la question, *Life of Pusey*, II, pp. 272 sv.

un point d'attraction. A ce point de vue, l'épisode Palmer, si l'on peut ainsi parler, c'est-à-dire la visite de William Palmer de *Magdalen College* en Russie, en 1840 et 1841, et ses longues conversations (orales et par écrit) avec les autorités et les savants orthodoxes, fut apparemment autre chose que l'entreprise individuelle d'un original, et qu'un fait isolé, bien que très marqué par l'homme lui-même, ses convictions et ses habitudes. Il ne faut pas oublier que Palmer était intervenu très vigoureusement dans l'affaire de l'évêché de Jérusalem et qu'il avait pris, dans cette affaire, une position très anti-protestante[1]. Quoi qu'il en soit, sa visite en Russie fut la première mise à l'épreuve, sur l'arène œcuménique, de la conception tractarienne de l'Église universelle.

V

William Palmer (1811-1879) a été défini par un de ses amis (le chan. F. Meyrick), « un don Quichotte ecclésiastique ». On l'a appelé aussi l'Ulysse du mouvement tractarien ; il fut en effet un grand voyageur œcuménique. Palmer avait des possibilités peu communes : érudition vaste et profonde, intelligence puissante, quoique inflexible et souvent obstinée, constance, sincérité et forte volonté. Sa faiblesse était une intransigeance absolue et une incapacité de s'accommoder aux circonstances. Ainsi que l'a noté Meyrick, il ne pouvait admettre ni l'imperfection de l'homme, ni les institutions humaines. Ce fut la raison pour laquelle il devint finalement le champion des causes perdues. Il connaissait à fond les langues classiques, et avait commencé le grec à six ans, le latin à cinq. A neuf ans, il lisait le Nouveau Testament dans la langue originale. Ce fut là sa première préparation aux études concernant l'Orient chrétien durant les années qui suivirent. Il prit ses grades à Eton, puis à *Magdalen College* à Oxford, où il se distingua en langues classiques. Il enseigna ensuite ces matières tout d'abord à Durham, et revint finalement à Oxford, en qualité de Fellow de son propre collège.

Le passage d'un chrétien nestorien en Angleterre, en 1837,

1. SHAW, *The Early Tractarians*, pp. 119 sv.

lequel lui fut sans doute présenté, suscita son premier intérêt pour l'Orient. En 1839, le prince héritier de Russie visita Oxford. Palmer lui présenta un mémoire (approuvé par le vieux Dr. Routh), suggérant d'envoyer un ecclésiastique russe à *Magdalen College*, afin d'étudier les doctrines anglicanes. Il demandait par la même occasion un appui pour se rendre lui-même en Russie à des fins semblables. De fait, il y alla l'année suivante, muni d'une recommandation du président de son collège, malgré la forte opposition de plusieurs fellows envers une association « qui encourageait l'idée d'une intercommunion avec l'Église grecque idolâtre ». Chose étonnante : l'opposant le plus violent passait l'année suivante au catholicisme (R. W. Sibthorpe) [1].

La lettre de recommandation était écrite en latin sur parchemin et scellée. Elle déclarait que Palmer allait en Russie pour étudier la doctrine et les rites de l'Église, et pour apprendre le russe. Elle contenait pourtant une clause inattendue : « De plus, je demande et j'adjure, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ, tous les révérends archevêques et évêques, et spécialement le Saint-Synode, d'examiner avec charité son orthodoxie (de Palmer), et, s'il s'y trouve tout ce qui est essentiel à la foi intègre et salutaire, de bien vouloir l'admettre aussi à la communion sacramentelle ».

1. PALMER, *Notes*, pp. 11 sv. Sur Sibthorpe, cfr R.N. MIDDLETON, *Magdalen Studies*, Londres, S. P. C. K., 1936. Il est intéressant de noter que les éditeurs du *Christian Remembrancer*, déjà en 1841, firent précéder le *Sermon de Noël* de Philarète de Moscou lors de sa publication en traduction, d'une remarque générale sur l'Église grecque, en ce sens : L'Église grecque était à la fois meilleure et pire que l'Église de Rome, meilleure, en ce qu'elle ne s'est pas formellement liée à des innovations doctrinales discutables, et pire, en ce qu'elle est « davantage plongée dans la superstition et la matérialité » et en conséquence offrait moins d'espoir « d'être revivifiée spirituellement ». C'était là « le sentiment général des croyants instruits » et les éditeurs concluaient : « Nous craignons cependant que cela n'ait que trop de fondement » (juillet 1841, p. 51). E. D. Clarke, un célèbre savant de Cambridge qui ramena d'Orient le fameux codex *Clarkianus* de Platon, décrivait simplement les icones comme des idoles : « Les myriades de peintures idolâtriques dispersées à travers l'empire, ... dont chacune donnerait au lecteur une idée très précise d'un « bog » russe ». Une planche ajoutée au texte et représentant différentes icones portait l'inscription : « Idoles barbares de l'Église grecque en Russie ». *Travels in various countries of Europe, Asia, and Africa.* Part I, Russia, Tartary, and Turkey. Cambridge, 1810, p. 25 et planche vis-à-vis de la p. 26.

Palmer fut engagé à suivre en tous points les ordonnances des évêques, lorsqu'il se trouverait en Russie, en tout ce qui ne contredirait pas la foi de l'Église anglicane. Ce fut probablement Palmer lui-même qui composa la lettre. Le Dr. Routh y donna son consentement et la signa, tout en ayant le pressentiment qu'on refuserait la demande, parce que « la séparation est malheureusement un fait ».

L'archevêque Howley de Cantorbéry refusa de collaborer à cette entreprise, malgré l'intérêt qu'il portait à la proposition. Comme il fallait s'y attendre, l'espoir de Palmer fut déçu. On fut étonné de sa déclaration d'être catholique. L'Église anglicane n'était-elle pas une organisation protestante ? Comme le disait Newman : « Les Russes ne le croiront pas, ne fût-ce que par leurs contacts antérieurs avec les Anglais »[1]. En 1838 et en 1839, Palmer écrivit en latin son introduction aux XXXIX Articles, qu'il tentait d'interpréter dans un sens catholique. C'était plus ou moins une anticipation de ce que ferait Newman en février 1841 dans son célèbre *Tract XC*. Newman du reste ne lut l'essai de Palmer qu'après la publication du sien. L'Introduction de Palmer n'avait été imprimée que de manière privée, et on en avait évidemment limité la divulgation. Il l'offrit aux autorités orthodoxes russes comme une base de discussions doctrinales. Personnellement, il pouvait souscrire à la doctrine orientale dans tous ses points essentiels, à l'exception de la procession de l'Esprit-Saint, qu'il entendait dans un sens occidental.

Les explications de Palmer ne purent rassurer complètement les Russes. Ils insistèrent sur la nécessité de s'entendre en tous points, et ne consentirent pas à limiter l'accord aux doctrines fixées dès avant le schisme. Palmer eut surtout comme interlocuteur l'archiprêtre Basile Kutnevič, vicaire général de l'Armée et de la Marine et membre du Saint-Synode. Celui-ci était prêt à admettre que les différences doctrinales entre les Églises anglicane et orthodoxe étaient peu considérables, du moment qu'on les interprétait comme il faut. Néanmoins, à son avis, l'Église

1. *Letter to Frederick Rogers* (Lord Blachford), cité par Maisie WARD, *Young Mr. Newman*, New-York, Sheed and Ward, 1948, p. 379.

anglicane était une communion séparée. Sa conception de l'Unité de l'Église était plus ou moins semblable à celle de Philarète. L'Église orientale est la seule vraie ; toutes les autres confessions se sont éloignées de la vérité. Mais le Christ est le centre de tout, et la vie chrétienne est possible partout. Cette doctrine n'était pour Palmer qu'*amabilis sane sententia, sed perniciosissima doctrina*, n'encourageant que le relativisme, l'indifférence et même l'incrédulité. La sainteté n'était pas possible dans les communautés hérétiques et sectaires, et d'ailleurs il ne pouvait identifier l'Église universelle avec l'Église orientale. Elle n'agissait en tous cas pas comme telle, étant trop tolérante. D'autre part, les Russes étaient choqués, comme le dit Palmer, par l'idée de l'« Église universelle et visible, composée de trois communautés qui se distinguent par la doctrine et les rites, et dont au moins deux jugent et anathématisent les autres ». Suivant l'opinion de Palmer, les théologiens et prélats russes ne donnaient pas de définition claire de l'Église catholique visible, mais se montraient « ou vaguement libéraux ou étroitement grecs ».

Il ne faut pas oublier que, justement pendant le séjour de Palmer en Russie, la théologie subissait une mutation profonde, qui n'allait pas sans luttes. Les idées évoluaient et variaient. On était, là comme dans tout, après la décadence du siècle des lumières, à la recherche d'une nouvelle synthèse [1]. Récemment encore, un théologien catholique déclarait que, vers les années 1840, il n'y avait pas de théologie dans son Église, mais tout au plus une apologétique [2]. Ce qui ne veut pas dire qu'y régnait une confusion doctrinale. Dans ses « Notes », Palmer a donné une description intéressante de l'Église russe. Il fit la connaissance de beaucoup de personnalités avec lesquelles

1. Cfr mon livre : *Les voies...*, ch. V, *La lutte pour la théologie*, p. 128-233.

2. Louis BOUYER, *Newman : Sa Vie. Sa Spiritualité.* Paris, Éd. du Cerf, 1952, p. 315 : « Vers les années 1845, il faut dire qu'il n'y avait plus de théologie catholique. La foi du charbonnier, reposant sur des apologétiques délirantes ou des systématisations fantaisistes, c'est presque tout ce qu'on peut trouver sous ce nom ». Cfr R. AUBERT, *Le Pontificat de Pie IX*, dans l'*Histoire de l'Église*, de Fliche et Martin, t. 21, Paris, Bloud et Gay, 1952, ch. VII, *Les sciences ecclésiastiques jusqu'au Concile du Vatican*, pp. 184 sv.

il put discuter du problème autant qu'à Oxford ou ailleurs, bien que sa mission ait paru étrange à ses amis russes. Finalement, il eut une entrevue avec le métropolite Philarète. Celui-ci ne put accepter les prémisses de Palmer, à savoir que l'Unité était possible sans l'unité doctrinale. A son avis, l'Église devait être absolument une dans la foi. Il redoutait la distinction entre les dogmes essentiels et les opinions secondaires. Et, en effet, l'invocation des saints, la prière pour les morts, l'usage des icones, etc., étaient pour les orthodoxes tout aussi essentiels, qu'ils étaient, pour les anglicans et même pour les anglo-catholiques à cette époque, une pierre d'achoppement. Philarète dit à Palmer « que son langage eût été acceptable au IVe siècle, mais que, dans les temps modernes, il ne pouvait suffire, car la division était un fait ». C'était presque mot à mot, on se le rappelle, ce qu'avait dit Routh à Oxford. « La division était malheureusement un fait », et c'était bien la raison pour laquelle on ne pouvait pas faire comme si elle n'existait pas. D'ailleurs, il n'était pas possible de prendre position dans un cas particulier avant d'avoir trouvé une formule générale pour les relations entre les deux Églises. Autre question qui se posa encore : Jusqu'à quel point pouvait-on considérer Palmer comme un interprète authentique de la doctrine anglicane officielle ? Il ne parlait en effet qu'au nom d'une partie de cette Église. Palmer n'avait pas reçu de lettres officielles de l'archevêque de Cantorbéry, car celui-ci ne pouvait approuver l'interprétation qu'il avait donnée des XXXIX Articles dans sa thèse latine. Bref, de l'avis des orthodoxes, sa qualité de membre de l'Église anglicane n'était pas une raison suffisante pour recevoir chez eux la communion sacramentelle, et ils ne pouvaient traiter d'une réunion avec une personnalité privée, qui n'avait pas reçu de son Église de lettres de créance. Les Russes manifestaient cependant la meilleure volonté pour entamer des relations.

En 1842 Palmer retourna en Russie, muni cette fois d'une lettre de recommandation épiscopale : celle de Bishop M. H. T. Luscombe, supérieur des aumôneries anglicanes du Continent et résidant à Paris. Ce dernier n'avait pas de titre et n'était pas un grand personnage dans son Église. Bien que consacré par les évêques d'Écosse, il n'était pas considéré comme membre régulier de

l'épiscopat écossais. Autre complication, accidentelle peut-être : Palmer avait été dérouté par l'acceptation, dans l'Église anglicane, d'une dame russe convertie. Ce fait dérangeait toute sa théorie. Les anglicans n'avaient pas, selon lui, à convertir les orthodoxes. Ils devaient les admettre à la communion sur la base de leur foi orthodoxe. C'était, en sens inverse, les revendications mêmes de Palmer concernant l'Église russe à son égard. Palmer réussit à gagner à son interprétation Bishop Luscombe, mais il ne put persuader la dame. En fin de compte il en référa à l'épiscopat écossais.

Le synode russe refusa encore de discuter les conditions de Palmer, mais ses membres firent bon accueil au désir qu'il avait manifesté de voir se rétablir la communion avec l'Église orthodoxe. Se référant à la réponse faite en 1723 par les patriarches orientaux aux *Non-Jurors*, ils soulignaient pour l'intercommunion, la nécessité d'une reconnaissance entière de leur foi. Palmer insista à nouveau, demandant au Saint-Synode qu'on lui désignât un confesseur qui examinerait ses convictions et lui indiquerait ses erreurs. Le P. Kutnevič, qui fut désigné, lui fit remarquer que l'un ou l'autre des XXXIX Articles n'étaient pas conformes à la doctrine orthodoxe. Palmer lui présenta son explication à lui, plus conciliante. Kutnevič répondit que même Bishop Luscombe, qui l'avait recommandé aux autorités religieuses russes, interprétait ces mêmes articles dans un sens contraire à la foi orthodoxe, dans son ouvrage récemment paru *The Church of Rome compared with the Bible, the Fathers of the Church and the Church of England* (1839).

Palmer chercha à savoir quand l'Église orientale et l'Église anglicane avaient été séparées. Réponse : en 1054. Il était prêt à anathématiser la plupart des points indiqués comme erronés par Kutnevič, tout en persistant à nier qu'ils puissent être trouvés implicitement ou explicitement dans les articles. Mais il lui restait à prouver que son Église admettait son point de vue. Il se mit en devoir de recueillir des textes autorisés d'anglicans et d'écossais, selon lesquels la doctrine de l'Église anglicane était conforme à celle de l'Église orientale. C'est dans ce but qu'il fit en 1846 une nouvelle édition de la traduction anglaise du catéchisme de Philarète (la 1re édition avait paru à Aberdeen

en 1845 sous le titre *The Doctrine of the Russian Church* avec une riche introduction). Palmer y inséra un appendice « composé de notes au précédent catéchisme, avec des extraits de documents officiels des Églises écossaise et anglicane, des écrits de théologiens qualifiés, tout cela tendant à prouver, qu'il y a dans la communion anglicane en général, et plus particulièrement écossaise, un élément d'orthodoxie qui pourra à la suite d'un acte synodal, manifester l'unité et l'identité de ces Églises avec l'Église orientale catholique ». L'ouvrage était intitulé *A Harmony of Anglican Doctrine with the Doctrine of the Catholic and Apostolic Church of the East...* (Aberdeen, Brown & C[o], 1846, sans nom d'auteur), et portait en dédicace : Au très Révérend Primus, et aux évêques, clergé et laïcs de l'Église d'Écosse... en tant que seuls représentants encore existants de ce « reste » catholique qui, sous le règne de Pierre-le-Grand, entretint une correspondance avec les Patriarches orientaux et avec le synode russe »... La phrase était significative, parce qu'elle trahissait la méfiance de l'auteur envers l'Église d'Angleterre et, en même temps, sa dette envers les *Non-Jurors.* Palmer conservait des espoirs. Il y avait toujours dans l'Église anglicane un groupe catholique, tout comme il y avait en elle un groupe puritain. Il espérait même que la tendance de ce groupe finirait par s'y maintenir de droit et expulserait tous les restes de calvinisme qui s'y trouvaient encore. C'est alors que, selon lui, une possibilité d'union s'ouvrirait du côté de l'Orient. A son avis, l'Église écossaise possédait des qualités exceptionnelles pour présider à cette entreprise, parce qu'elle n'avait jamais été rabaissée au niveau de l'Église anglaise qui était dominée par l'État. S'il n'y avait pas encore, en ce moment, de conformité entre les doctrines orthodoxe et anglicane, on pouvait prouver chez les anglicans, pour tous les points particuliers, qu'il existait une doctrine similaire à l'orientale, susceptible de devenir à la longue la « doctrine formelle » de l'Église. Palmer recommanda le catéchisme russe à l'Église écossaise « à lire et utiliser non seulement en tant que témoignage de l'Église d'Orient ou de Russie, mais plus encore comme un document à nous ». Si seulement cette saine doctrine qui, selon Palmer, avait été enseignée par bien des docteurs de l'Église anglaise et écossaise, pouvait

être proclamée solennellement au nom de toute l'Église, la communion avec les orientaux serait un fait acquis.

C'est cette conviction qui était à la base de son appel adressé à l'Église d'Écosse. Cet appel visait tout d'abord les prêtres des diocèses unis de St. Andrews, Dunkell et Dumblane, et ensuite le Synode épiscopal, et renfermait deux points : le droit de « communion passive » dans les autres dénominations catholiques et l'interprétation orthodoxe des Articles. Il était peu probable que les évêques acceptassent la proposition de Palmer, laquelle équivalait à un désaveu de la pensée anglicane, pouvant même amener une division au sein de l'anglicanisme. Il est cependant très remarquable qu'on accueillit l'*Appel* avec bienveillance au diocèse de St. Andrews et qu'il y fut publié avec un avis de Bishop P. Torry. Ceux qui sympathisèrent avec la démarche de Palmer furent assez nombreux. Citons par exemple J. M. Neale, qui déclarait son livre très remarquable et regrettait qu'on n'en fît que peu de cas. « Plus tard, disait-il, dans l'histoire de notre Église, on le considérera probablement comme l'événement le plus marquant depuis la rupture des *Non-Jurors* »[1].

Les évêques rejetèrent l'appel de Palmer, qui en fut terriblement accablé. Durant tout un temps, il resta perplexe. Enfin il décida de demander son entrée dans l'Église orthodoxe, laquelle possédait à son avis la pure doctrine apostolique. Il eut pourtant encore quelques scrupules. Son nouveau livre *Dissertations on Subjects relating to the Orthodox or Eastern Catholic Communion* (Londres, 1853 ; l'édition grecque, Athènes, 1852) en fait foi. Une difficulté inattendue troubla ses plans. Son baptême avait été contesté par les Grecs, tandis que les Russes en reconnaissaient la validité. Palmer ne pouvait admettre une contradiction au sein d'une même confession chrétienne sur une matière aussi importante. D'autre part, il ne pourrait continuer à vivre en dehors de la communion visible de l'Église catholique. Finalement, il entra dans l'Église romaine, en expliquant que ce n'était que par obéissance car il restait plus enclin à admettre la théologie grecque que la latine, même quant aux points de divergence, y compris l'ecclésiologie. Après

1. J. M. NEALE, *Life and Times of Patrick Torry, D. D.*, 1856, p. 224.

sa conversion, il conserva toujours un grand intérêt pour l'Église orthodoxe. Des années durant, il travailla à son monumental ouvrage sur le patriarche Nikon, qui atteignit six volumes : *The Patriarch Nikon and the Tsar* (Londres, 1871-76). Il s'y débattait notamment avec un problème que son expérience anglicane lui avait suggéré, à savoir : les rapports de l'Église et de l'État, et se montrait un partisan convaincu de la suprématie de l'Église et de son indépendance [1].

VI

Dans ses conversations avec les autorités ecclésiastiques russes, Palmer s'attachait surtout aux points particuliers de doctrine où un désaccord était supposé entre les deux Églises. Il cherchait à prouver qu'il était possible d'être parfaitement « orthodoxe » dans la communion anglicane. Mais il fallait principalement déterminer la nature de la communion anglicane en elle-même. Pour Palmer, elle n'était qu'une branche de l'Église catholique, ce qui, pour les orthodoxes, ne pouvait être admis pour deux

1. PALMER, *Notes of a Visit* (déjà cité) ; *An Appeal to the Scottish Bishops and Clergy, and generally to the Church of their Communion*. Édimbourg, 1849, publié sans nom d'auteur, donne toute l'histoire des négociations de Palmer en Russie jusqu'à la date de la publication. Roundell PALMER, Earl of Selborne, *Memorials*, Part I, Family and Personal, 1766-1865, t. 1 et 2, Londres, 1896 ; Part II, Personal and Political, t. 1, 1898 (par un frère de W. Palmer) ; *Russia and the English Church*, etc., éd. par W. J. BIRKBECK, Londres, 1895 (cfr ci-dessous) ; P. Basile FORTUNATOV, *Souvenirs de W. Palmer*, dans *Duchovnaja Besěda*, 1867 (contient quelques lettres inédites de Palmer) ; A. MOURAVIEV, *Profession de foi de Palmer*, dans *Question religieuse d'Orient et d'Occident*, t. III, Paris ; Frederick MEYRICK, *Memories of life at Oxford, and Experiences in Italy, Greece, Turkey, Germany, Spain and Elsewhere*, New-York, 1900, p. 79 sv. (M. alla avec Palmer en Grèce) ; R. D. MIDDLETON, *Magdalen Studies*, S.P.C.K., 1936, chapitre sur Palmer, p. 99-114; cfr SHAW, *The Early Tractarians*, chapitre sur l'épisode Palmer, p. 150-176 (et bibliographie) ; BOLSHAKOFF, *o. c.*, 77 (incomplet) ; S. TYSZKIEWICZ, S. J., *Un épisode du mouvement d'Oxford : La mission de William Palmer*, dans *Études*, t. 136, 1913. Il est très probable que le compte rendu de l'*Histoire de l'Église de Russie* de Muraviev (trad. Blackmore, Oxford, 1842) dans *The Christian Remembrancer*, Octobre 1845, p. 245-331, est de Palmer : L'épisode de Nikon a été souligné et discuté tout au long ; en tous cas il n'a pu être écrit que par quelqu'un très au courant du sujet.

raisons. Tout d'abord, chaque Église avait sa propre doctrine. Il y avait la doctrine de l'Église anglicane, la doctrine de l'Église orthodoxe, la doctrine de l'Église catholique. Il est vrai que certains individus de l'Église anglicane professaient des croyances « orthodoxes ». Mais Palmer n'arrivait pas à prouver plus. Il ne put montrer que c'était *la foi* de la communauté anglicane elle-même. En second lieu, quel était le vrai statut de ces communions, qui, en fait, étaient séparées de l'Église orthodoxe ? C'est sur ce point que porta la discussion entre Palmer et Chomjakov, dans leur correspondance des années 1844-1854.

Chomjakov n'était qu'un laïc sans situation officielle dans l'Église. Néanmoins, il était considéré à cette époque par beaucoup comme un « Docteur de l'Église » et, dans les années qui suivirent, son influence ne fit que s'accroître. Il cherchait à établir l'enseignement de l'Église orthodoxe sur des bases plus traditionnelles, à le libérer de la scolastique qui s'était introduite à la faveur des écoles latines et occidentales, et à le ramener au niveau des Pères et à l'expérience de l'Église vivante. L'Unité de l'Église était la source principale de cet élargissement des perspectives théologiques. L'Église pour lui, c'était l'unité, l'unité de la grâce de Dieu, vivante dans une multitude de créatures raisonnables volontairement soumises à cette grâce. C'était là un mystère, mais un mystère qui avait pris corps dans l'Église visible, c'est-à-dire historique. La conception de Chomjakov était beaucoup plus sacramentale que mystique. Dans son idée, la réalité des sacrements dépendait de la pureté de la foi, c'est-à-dire de la doctrine professée, et c'est pourquoi il hésitait à reconnaître la validité (ou plus exactement la réalité) des sacrements dans ces fractions du christianisme qui étaient soit dans le schisme, soit dans l'erreur.

Pour Chomjakov, l'Église unique était essentiellement identique avec l'Église orthodoxe d'Orient. C'est parce que l'unité de l'Église est l'œuvre de l'Esprit et non d'une organisation, qu'un « schisme », dans la pensée de ce théologien, coupait inévitablement les membres séparés de l'unité interne de l'Église. D'après lui, les communions occidentales se trouvaient en dehors de l'Église. Il y avait une division non seulement sur le plan historique et empirique, mais dans l'ontologie même de la réalité

chrétienne. Certes, quelques liens subsistaient encore avec ces chrétientés, mais ils n'étaient pas de nature à autoriser une formulation théologique : « unies à elle par des liens que Dieu n'a pas voulu lui révéler ». L'Église de ce monde ne peut prononcer un jugement définitif sur ceux qui n'appartiennent pas à son troupeau. Il est impossible de préciser jusqu'à quel point les erreurs peuvent priver les individus du salut. Le problème réel porte cependant sur l'identité de l'Église en elle-même. Or, ce qui est essentiel avant tout, c'est « une harmonie complète ou une unité parfaite de doctrine ». Pour Chomjakov, ce n'était pas seulement un accord, mais plutôt une unanimité interne, une « vie commune » dans la vérité catholique. Des « unions » sont impossibles dans l'Église orthodoxe, seule l'« unité » peut exister. Cette « unité » a été effectivement brisée : l'Occident s'est détaché de l'unité ; il s'est comporté comme une entité indépendante, ce qui fut une violation de l'amour chrétien, un remplacement de l'universel par le particulier. L'unité ne peut être rétablie que par le retour de ceux qui ont voulu marcher leur propre chemin, au lieu de se joindre au tout.

C'était, on le voit, exactement l'opposé des idées de Palmer. Aussi la discussion en arriva-t-elle à son nœud vital. « L'Église ne peut présenter une harmonie de désaccords ; elle ne peut être l'addition numérique des orthodoxes, des catholiques, des protestants. Elle n'est rien si elle n'est pas une harmonie parfaite de croyance interne et de profession externe ». Chomjakov croyait que les sacrements ne sont conférés que dans le sein de la vraie Église, et ne pouvaient pas être séparés de l'unité dans la foi et de la grâce, qui était, suivant son interprétation, l'être même de l'Église. La manière dont l'Église orthodoxe reçoit ceux qui veulent se joindre à elle est sans importance. Les rites peuvent être différents, mais de toute manière « l'acte de réconciliation avec l'Église orthodoxe comporte virtuellement une certaine revitalisation » des rites conférés hors de son sein. Cela fut écrit avant que Palmer n'eût pu constater les divergences relatives à sa propre réconciliation. Quand cela se produisit, Chomjakov exprima son désaccord d'avec la pratique grecque, sans vouloir toutefois pousser à l'extrême l'importance de cette affaire. Pour lui, il fallait qu'il y eût en tous cas un pre-

mier acte d'incorporation à l'Église. Il s'éloignait non seulement de la pratique courante, mais aussi de l'enseignement de l'Église russe et se rapprochait plus de l'interprétation moderne des Grecs, bien qu'il n'ait pas fait mention de l'usage de l'« économie ». Sans doute cherchait-il à s'éloigner de la doctrine romaine courante (datant de S. Augustin) suivant laquelle on reconnaissait dans certaines conditions la validité des sacrements en dehors du cadre visible et canonique de l'Église, ce qui n'était, à son point de vue, que du pur légalisme. Pour Chomjakov, l'Église était précisément réelle en tant que communion *de facto* dans la vérité et dans la grâce, les deux étant inséparablement *unies*. Ceux qui ne participent pas à cette communion ne font pas partie de l'Église. La réalité de l'Église est indivisible. Sur ce point, le premier éditeur des *Lettres* de Chomjakov à Palmer (en russe), le P. Alexandre M. Ivancov-Platonov, professeur d'histoire de l'Église à l'Université de Moscou, avait jugé nécessaire d'ajouter une note critique. Dans l'ensemble, il partageait l'interprétation de Chomjakov sur l'Église, mais il n'était pas disposé à rejeter la grâce sacramentelle dans les communions séparées. Ivancov avait fait ses études à l'Académie de Moscou, où il avait subi probablement l'influence de Philarète. Or, il y avait une différence nette entre les deux interprétations. Celle de Philarète était plus large et plus compréhensive ; Chomjakov, de son côté, était plus prudent et plus réservé. Ces deux interprétations subsistent encore de nos jours dans l'Église orthodoxe. Elles commandent inévitablement les solutions concernant le principal problème œcuménique [1].

1. Les lettres de Chomjakov à Palmer furent tout d'abord publiées en russe dans le *Pravoslavnoe Obozrěnie*, 1869, avec des notes du P. A. M. Ivancov-Platonov ; le texte complet en anglais dans BIRKBECK, *Russia and the English Church*, Londres, 1895, et en russe, dans les *Œuvres complètes* de Chomjakov, t. II, 4e édition, Moscou 1900. Son essai sur l'Église, *L'Église est une*, fut tout d'abord publié en russe dans le *Pravoslavnoe Obozrěnie*, 1864 et de nouveau dans les *Œuvres complètes*, t. II, Prague, 1867. Traduction anglaise, dans BIRKBECK, chap. XXIII ; traduction plus ancienne par un auteur inconnu, Bruxelles, 1864 ; il existe une nouvelle édition de la traduction de Birkbeck, S. P. C. K., 1948. Deux traductions allemandes devraient être également mentionnées : par la baronne VON RAHDEN, Berlin, 1870 et dans l'anthologie, *Oestliches Christentum*, éd. par Hans EHRENBERG et VON BUBNOFF, t. II, Munich, 1923. Les articles de Cho-

VII

Les idées de Palmer sur l'Église russe n'étaient qu'une opinion personnelle. Néanmoins, elles n'ont pas manqué de susciter parmi les Russes un grand intérêt pour l'Église anglicane. Lorsque Palmer quitta la Russie pour la première fois en 1842, il lui fut notifié de la part du Procureur du Saint-Synode, le comte Protasov, qu'on désignerait un nouveau chapelain pour l'Église russe de Londres, et qu'on y nommerait quelqu'un qui fût à même d'apprendre l'anglais et d'étudier la théologie anglicane. Or c'était précisément là un des désirs de Palmer. C'est ainsi que le R. P. Eugène Popov, lauréat de l'académie théologique de St-Pétersbourg, fut transféré l'année suivante de Copenhague à Londres, où il demeura jusqu'à sa mort survenue en 1875. Le R. P. Popov envoyait périodiquement au Saint-Synode des rapports concernant les affaires ecclésiastiques de l'Église d'Angleterre et entra en relations intimes avec des personnalités anglicanes, comme Pusey et Newman. Malheureusement, ces rapports n'ont été publiés que partiellement, plusieurs années après la mort de leur auteur, et exclusivement en russe. Le R. P. Popov avait eu quelque espoir au début de son séjour, mais il changea d'avis dans les années qui suivirent [1].

Néanmoins, des liens furent établis entre Oxford et Moscou. Des professeurs et des étudiants en théologie de Moscou collationnèrent des manuscrits grecs pour la « Bibliothèque des Pères ». Quant aux ouvrages sur l'anglicanisme apportés par Palmer en Russie et présentés à l'Académie de St-Pétersbourg,

mjakov sur les Communions Occidentales, écrits par lui en français et publiés dans divers périodiques, ont été réédités sous le titre : *L'Église latine et le Protestantisme au point de vue de l'Église d'Orient*, Lausanne et Vevey, 1872.

1. Des lettres du Rév. E. J. Popov, sur les mouvements religieux en Angleterre, ont été publiées par L. Brodskij, dans le *Christianskoe Čtenie*, avril, mai, juin 1904 et juin, juillet, septembre 1905 (elles couvrent la période de 1842 à 1862) ; cfr aussi *Matériaux concernant la question de l'Église anglicane* contenant des notes et lettres du R. P. Popov et du R. P. Joseph Vasiljev (chapelain russe à Paris) en 1863-1865, dans la même Revue, juillet et août 1897. Popov était étroitement lié avec J. M. Neale.

ils ne furent pas inutiles. On suggéra à un étudiant de faire sa thèse de maîtrise sur l'anglicanisme comparé à l'Orthodoxie, sans doute en utilisant les matériaux fournis par Palmer [1]. D'autre part, dans les deux pays, aussi bien en Russie qu'en Grande-Bretagne, des groupes se formèrent pour étudier soigneusement le rapprochement des deux Églises. C'est ainsi que John Mason Neale réussit plus que tout autre, par ses études historiques et ses traductions de textes liturgiques orientaux, à faire avancer cette idée.

En 1851, dans la célèbre affaire Gorham, il y eut une tentative de rapprochement avec l'Église russe. Elle eut pour but de tâter celle-ci au sujet d'un groupe d'anglicans qui cherchaient le moyen de se séparer de l'Église établie. Plusieurs opuscules furent mis en circulation et des signatures furent alignées sous un *Mémoire* à présenter au Saint-Synode. C'est de l'Écosse que, selon toute apparence, l'initiative était partie. Bien qu'on ne puisse encore parler ici d'un mouvement œcuménique proprement dit, certains points de ce projet n'étaient pas sans valeur. La réunion devait avoir comme base la reconnaissance des sept premiers conciles œcuméniques, le catéchisme russe en tant que résumé de doctrine, et la répudiation des tendances calvinistes ou luthériennes. Le contact avec l'Église russe n'était supposé que provisoire. Les rites et dévotions devraient être conservés et la langue anglaise demeurerait en usage. Le Synode fut invité à faire une enquête sur la question des ordinations anglicanes. Dans le cas où une décision favorable serait prise, ce que du reste on attendait, on lui demanderait de confirmer le clergé en question dans ses fonctions pastorales. Il est difficile de savoir au juste quels furent les promoteurs de ce projet. Il est certain en tous cas qu'ils n'étaient pas nombreux. C'était, d'autre part, une tentative venant de ceux qui avaient perdu confiance dans l'Église établie, à la suite des décisions dans l'affaire Gorham, pour trouver une solution à leur objection de conscience envers l'anglicanisme, sans recourir au moyen radical du passage pur et simple à l'Église romaine. Ce projet

1. Cet étudiant, qui fut plus tard chapelain russe à Stuttgart, était le R. P. J. J. Bazarov ; cfr ses *Mémoires* dans la *Russkaja Starina*, février 1901, pp. 300-301.

échoua. On ne sait même pas si le *Mémoire* fut jamais présenté. Il reste toutefois comme un témoignage de l'intérêt croissant, dans certains milieux, en faveur de relations plus intimes avec l'Orient orthodoxe [1].

Une « Association pour la promotion de l'Unité chrétienne » fut fondée en 1857 dans l'intention d'unir, dans un même foyer de prières, les catholiques, les grecs et les anglicans. Le nombre de ses membres fut imposant ; on compta parmi eux plusieurs orthodoxes. Malheureusement, ce projet échoua lui aussi en 1869, à la suite d'une défense formelle venue de Rome concernant la participation des catholiques. De plus, un article orthodoxe écrit « par un prêtre de l'archidiocèse de Constantinople » avait été inséré dans le volume publié en relation avec cette entreprise par le Rév. F. G. Lee, avec une introduction de Pusey [2].

La défaite russe dans la guerre de Crimée amena un refroidissement dans les relations avec les anglicans. Toutefois, l'*Eastern Church Association* fut créée en 1863, grâce à l'initiative de John Mason Neale. Dès le début, deux prêtres orthodoxes figurèrent sur la liste de son comité permanent : le R. P. E. J. Popov et l'archimandrite grec Constantin Stratoulias. Les membres anglicans les plus en vue dans cette association furent Neale, George Williams et H. P. Liddon. Comme l'a dit ce dernier, Pusey prit un très grand intérêt à la fondation de l'E. C. A. [3]. Williams s'y intéressa beaucoup aussi. Il résida plusieurs années à Jérusalem, en qualité de chapelain de l'évêque anglican de cette région. Son ouvrage très connu sur les *Non-Jurors* et leurs relations avec l'Orient, où pour la première fois furent publiés

1. L'histoire est racontée d'après les lettres du P. Eugène Popov adressées au Procureur du Saint-Synode, le comte Protasov, *Christianskoe Čtenie*, mai et juin 1904. Aucune source anglaise n'a été accessible à l'auteur de ce chapitre. Plusieurs traités sur l'Unité chrétienne pourraient avoir été publiés de 1849 à 1853.

2. *The True Basis of Re-Union, Essays on the Reunion of Christendom*, by Members of the Roman Catholic, Orthodox and Anglican Communions, édité par le Rév. F. G. Lee, D. C. L., Londres, 1867, p. 290-296. « The Editor was assisted by an Orthodox layman and an Eastern Ecclesiastic in preparing this statement for the press ».

3. LIDDON, *Life of Pusey*, t. IV, p. 134, n. 3.

en anglais tous les documents concernant cet épisode si important dans l'histoire de l'œcuménisme, n'était certainement pas sans relations avec cette nouvelle tentative œcuménique [1].

Jamais l'occasion ne se présenta pour Neale de visiter l'Orient. Mais Liddon eut cet avantage. Il partit pour la Russie en 1867 avec C. L. Dodgson — c'est-à-dire Lewis Caroll —, et eut lui aussi une entrevue avec Philarète, peu de temps avant la mort de celui-ci, survenue dans le courant de la même année. Il fut fortement impressionné par tout ce qu'il y vit durant son voyage. « Le sentiment de la présence de Dieu et du surnaturel, écrivit-il, me paraît pénétrer la vie russe plus profondément que n'importe quelle nation de l'Occident [2] ». Le *Primus* de l'Église épiscopalienne d'Écosse, Robert Eden, évêque de Moray, Ross et Caithness, visita également la Russie en 1866, et eut aussi un entretien avec le métropolite Philarète.

L'intérêt de Bishop Eden se limitait à une intercommunion qui n'engagerait à aucune réunion proprement dite, et pourrait même lui être opposée. C'était toujours la vieille idée suivant laquelle l'Église continue de vivre dans des communions séparées, et qui prônait la restauration de cette intercommunion qui existait selon lui entre membres d'Églises indépendantes dans les premiers siècles. Il faudrait à cette fin écarter certains préjugés, et établir un accord entre les évêques des différentes Églises. Rien d'autre n'avait été envisagé [3]. Toutefois, il faut souligner ici que l'intérêt qu'on manifestait à l'égard de l'Orient était en liaison étroite avec une position de défense à l'égard

1. Cfr W. R. CHURTON, *The Rev. George Williams and his part in the Reunion Movement*, dans *Revue Internationale de Théologie*, 1895, vol. III, 3 et 4, pp. 538-552 et 690-702. L'ouvrage de Williams parut en 1868 (cfr plus haut).

2. John Octavius JOHNSON, *Life and Letters of Henry Parry Liddon*, Londres, 1904, pp. 100 sv. A W. Bright il écrivit au sujet des offices : « There was an aroma of the fourth century about the whole ». Le N. T. circulait amplement parmi le peuple. L'intérêt de Liddon pour le rapprochement était stimulé par son appréhension de voir le nombre des incroyants augmenter en Europe d'une façon alarmante. Ajoutons que, dans sa conversation avec Liddon, Philarète avait sévèrement critiqué les essais de Newman sur le « Development ».

3. Cfr la préface de Eden à la traduction anglaise du *Romanisme en Russie* de D. TOLSTOI, Londres, 1874, t. I, p. VIII-IX.

de Rome, chose bien naturelle en Angleterre en cette époque où l'Église romaine, qui venait d'y être rétablie, réalisait des progrès sensibles. Néanmoins, c'est aux États-Unis d'Amérique, nous le verrons, qu'il faudra chercher l'origine d'une reprise d'intérêt envers l'Église orientale. Ce furent quelques membres de l'Église épiscopalienne protestante en U. S. A. qui en prirent un peu plus tard l'initiative.

(A suivre).

Archiprêtre G. FLOROVSKY,
doyen de l'Académie
de théologie orthodoxe
de New-York.

Dialogue œcuménique et Équilibre de la Théologie.[1]

La foi est une connaissance : la réalité qu'elle étreint lui est révélée par Dieu lui-même, livrant les secrets de son Conseil « caché de toute éternité ». Cette manifestation de Dieu s'inscrit dans l'histoire humaine dont elle épouse la trame ; l'agir divin s'y introduit, s'y insère, pénètre les profondeurs cachées de son déroulement, pour y poser le ferment qui doit la relever et la transfigurer. Dans la consistance mouvante de cette histoire qu'Il envahit et qu'Il occupe, Dieu fonde le support et l'appui de son action ; parmi la diversité de ses angages, Il choisit l'expression articulée de sa Vérité ineffable ; Il trouve enfin dans les événements qu'Il conduit et qu'Il oriente, le véhicule approprié à la marche de son œuvre d'amour, l'accomplissement du Royaume.

La foi est la saisie par l'intelligence sous la lumière de l'Esprit de cette manifestation divine, agissant dans l'événement et s'expliqnant dans le langage des hommes. Sous ces faits et ce langage qui en sont le support substantiel et l'enveloppe mentale, elle perçoit la présence de Dieu conduisant la destinée humaine ; elle saisit sous ces signes la réalité divine signifiée, mystérieuse et insondable : saisie active et vivante, toute tendue vers son objet dont elle ne cessera d'explorer les profondeurs, de découvrir les dimensions et l'harmonie, pour approcher le mystère total, afin de le contempler et en vivre dans l'amour. *Fides quaerens intellectum :* cette recherche à la fois fervente et laborieuse, intuitive et méthodique, c'est la tâche même de la science théologique.

Pour ce faire, le théologien portera son effort d'investigation sur les *gesta* où l'action de Dieu se déclare et se déploie, sur les écrits et les *logia* où elle s'explicite : vaste champ qui embrasse toute l'histoire religieuse et dont les richesses diversement réparties, bien que d'un seul tenant, exigent pour apparaître, la prospection la plus minntieuse et le coup d'œil le plus vaste.

1. Cette étude s'est inspirée de notes prises par M. C. Moeller au cours de conversations théologiques qui eurent lieu à Chevetogne il y a plus de dix ans. L'A. a cherché à leur donner leur maximum de valeur et à en tirer les conclusions les plus utiles. (N. d. l. R.)

De ces sources, la Parole consignée dans l'Écriture est la première en date et en noblesse. Coextensive à la durée dans laquelle Dieu a réalisé son irruption progressive dans l'histoire, elle est la révélation divine en acte, l'expression vivante de l'œuvre du salut. La théologie scripturaire scrute ce contenu de révélation, unique par son caractère inspiré ; souciense d'inventorier ses multiples données, elle s'attache à éclairer leurs mystérieux rapports afin d'en dégager l'unité profonde et de répandre sur le dessein de Dieu une lumière toujours plus vive.

Mais cette Parole de Dieu, adressée originairement à une communauté religieuse, transmise et transcrite par elle, devient vie et tradition de vie dans l'Église chrétienne qui en est issue ; elle anime par le dedans et en profondeur la nouvelle communanté de salut ; elle vivifie sa prière et son culte où elle prend corps ; les grands prédicateurs et docteurs de l'Église s'appliquent à la commenter, à l'expliquer, à la développer. Par sa vie liturgique et son enseignement patristique, le corps ecclésial devient à son tour vivant commentaire de la parole. Cette source nouvelle de la connaissance de foi, étroitement liée à l'Écriture et comme son prolongement organique, enrichit *quoad nos* le trésor révélé livré aux recherches de la science sacrée où une théologie de la tradition vivante occupera une place capitale.

A la théologie scripturaire et à la théologie de la tradition vivante, se superpose une troisième perspective (architecturale) de la science du divin. L'Église est gardienne du dépôt révélé dont elle doit préserver l'intégrité. Au cours des siècles, et en face des déviations, des gnoses, des interprétations ésotériques que peut subir la pensée religieuse à travers les vicissitudes de l'histoire, elle détermine dans des déclarations solennelles la portée exacte de certaines vérités de foi. S'adressant à la communauté des croyants dans un contexte historique donné, elle fixe de sa pleine autorité certaines formules dogmatiques selon les exigences de la vérité. Expression authentique du message divin, l'Église se trouve être de ce fait la règle prochaine de la foi. Cet ensemble de définitions émanant du Magistère propose au théologien une prise de vue supplémentaire du donné révélé, un point de départ nouveau pour une recherche de structure. Sur ces bases précises et nettement circonscrites, il édifie une théologie du Magistère.

Ces trois disciplines théologiques que l'on vient d'esquisser, distinctes mais non hétérogènes, sont centrées sur un seul objet : le donné révélé. Il apparaît à l'évidence que la question de leurs

rapports, de leur interdépendance et de leur imbrication mutuelle est un des problèmes théologiques de base, et de ce fait le lieu théologique par excellence de l'œcuménisme. Chaque chrétienté en effet prétend avoir conservé le dépôt primitif. Un tel problème domine nécessairement tout dialogue œcuménique et va à la rencontre des positions mêmes de nos frères séparés. La Réforme n'a-t-elle pas posé et exalté l'excellence de l'Écriture comme source totale et sans égale de la foi, et affirmé la valeur exclusive de la théologie scripturaire : *Scriptura sola ?* De son côté la théologie orthodoxe, particulièrement dans ses tendances les plus récentes, exprime fortement son désir de revenir aux sources « helléniques » [1] du message chrétien. Dans son souci même d'affronter les problèmes modernes posés à la conscience chrétienne, elle ne cache pas sa défiance à l'endroit de certains essais philosophico-théologiques tels que ceux de Berdjaev, ni son intention d'alimenter sa pensée religieuse à la tradition ecclésiale vivante, liturgique et patristiqne.

Il importe enfin pour la théologie occidentale elle-même, où se manifeste un semblable retour aux sources, de préciser l'intime relation entre Écriture, Tradition et Magistère.

La Théologie scripturaire

Que l'Église, et particulièrement son magistère vivant, ait toujours considéré l'Écriture comme source par excellence de la connaissance de foi, il est bien inutile de s'étendre longuement pour l'établir : dès l'origine elle a fondé sur le texte sacré la structure et l'expression de son culte ; l'enseignement de ses Pères n'est qu'un long commentaire de la Parole ; et jusqu'au XIIIe siècle, dans l'élaboration toujours plus méthodique de la science du divin, le terme même de « théologie » recouvrait exactement celui de *lectio paginae sacrae*. Il importe davantage à notre propos de déterminer ce qui constitue l'essence propre de l'Écriture comme source de foi et de dégager le caractère même de son excellence.

Sous les voiles d'un langage à la fois contenu et suggestif, exprimer le grand dessein de Dieu dans la création de l'univers, et dans la création de l'homme qu'Il a mis sur la terre pour y dominer ;

1. Il ne s'agit aucunement ici de ce que Harnack nommait « hellénisation du message évangélique », et qui en était en réalité la déformation ; mais du retour au contact vivant des sources patristiques grecques, mouvement général dans l'Orthodoxie.

après la scission tragique entre le Créateur et sa créature, rendre présentes aux générations les interventions progressives de Dieu dans l'histoire humaine ; nous montrer Abraham quittant Haran à l'appel du Très-Haut, conversant avec les envoyés au pied du chêne de Mambré et recevant en récompense de sa foi les promesses de perennité pour sa descendance ; des confins d'Égypte nous conduire dans les pas de Moïse avec la caravane du peuple de l'Alliance ; à travers les succès apparents et les catastrophes purifiantes, nous faire parcourir les étapes de cette prodigieuse destinée spirituelle, où nous percevons, toutes vibrantes comme autant d'appels sur les sommets, les voix des prophètes annonçant le terme assuré de la marche messianique ; fixer à jamais, par le témoignage vécu de ceux qui l'ont vu et entendu, le passage parmi nous de Celui sur lequel toute l'histoire se concentre et semble s'arrêter, Fils de l'Homme et Image du Père ; rendre perceptibles dans leur vivacité concrète, ses paroles, ses gestes, et tout le déroulement de son existence terrestre jusqu'à sa mort et sa résurrection ; faire éclater enfin aux yeux du monde les illuminations de sa grâce dans ceux qu'Il a envoyés, et les réalisations de l'Esprit qui renouvelle la face de la terre — ; une telle manifestation de l'action vivante de Dieu et de son économie rédemptrice incarnée dans l'histoire, une telle présence de la Parole divine sous les paroles humaines, c'est la richesse unique et sans égale de l'Écriture. Histoire du salut inscrite au cours des générations et proclamation inspirée de cette histoire, elle est la Révélation en acte, le lieu même pour l'âme croyante de la présence au monde du Dieu Sauveur, qui opérera en outre par les sacrements.

De ce caractère absolument unique de la Bible comme source du donné révélé, il apparaît que ce donné se présente en elle dans sa réalité concrète, vécue, — pour parler le langage du temps — existentielle : il s'y trouve être ce qu'il est réellement, c'est-à-dire un enchaînement de faits par lesquels Dieu pénètre et transforme l'histoire humaine selon une intention et une volonté irrévocables. « Car moi — l'Éternel — je dis et j'exécute » (Éz., 5, 8). Il ne s'y propose pas d'abord comme un objet de réflexion intellectuelle, mais comme la réalité survenue d'en haut, qui n'a d'autre justification que la libre initiative divine, et qui resplendit au niveau des humains dans l'épreuve qu'ils ont faite de son appel et de ses exigences, dans l'expérience assumée — ou refusée — de sa vérité totale [1].

1. Ceci n'a rien à voir avec l'« expérience » au sens des modernistes : l'expérience des Apôtres, dans son contenu comme dans sa formulation,

Si la pensée peut légitimement, et doit nécessairement s'exercer sur cet ensemble de données accomplies, vécues et proclamées, et en exprimer le contenu, — comme il apparaîtra dans la suite —, cette saisie intellectuelle ne sera connaissance vivifiante que si elle s'enracine dans le texte sacré où elle puise sa sève ; elle n'aura de valeur religieuse authentique que dans la mesure où ses définitions et ses formulations conceptuelles seront le signe, sur le plan intelligible, de la Parole divine incarnée. Quelques exemples suffiraient à illustrer cette vérité.

Que le théologien spéculatif entreprenne d'édifier un traité du *De moribus divinis*, rien ne peut y être dit de valable sur la justice de Dieu, sa miséricorde, sa bonté, sa fidélité, sa providence, qui ne soit le fruit d'une réflexion constamment alimentée aux données de l'Écriture où Dieu se manifeste tel qu'il est. Les formulations conciliaires et les définitions du catéchisme n'échappent pas à cette loi : elles sont le produit de la pensée abstraite s'exprimant à elle-même le donné vivant du texte inspiré et le désignant sous ses formules. Les déclarations élaborées par les grands conciles christologiques des premiers siècles — deux natures distinctes et inconfuses en une personne — sont la projection intellectuelle de la réalité du Fils incarné, proposé comme une essence exprimable à la réflexion pensante ; mais elles ne contiennent de substance et de clarté qu'indissolublement liées à la réalité signifiée : le Christ vivant. Dans l'Évangile seul apparaît ce que fut en fait la personne de l'Homme-Dieu ; nous y voyons quelle fut son humilité, sa patience, sa sainteté : comment, pour parler avec Pascal, sa grandeur éclate « dans sa vie, dans sa passion, dans son obscurité, dans sa mort, dans l'élection des siens, dans leur abandon, dans sa secrète résurrection ». Ainsi la Bible, témoignage direct de vie et d'expérience, est le support et l'aliment de toute connaissance du divin.

Autre caractère de la Sainte Écriture, essentiellement lié au premier : expérience du révélé, elle est singulièrement riche de données, polyvalente, complexe. Comme tout ce qui est concret et vécu, « agi » avant que « pensé », — surtout s'il s'agit de la réalité divine et ineffable, — l'objet de foi qui gît dans les profondeurs indivises du texte inspiré échappe à toute énonciation conceptuelle ou verbale parfaitement adéquate et exhaustive. Non pas que cet objet ne

est garantie divinement par l'inspiration ; il ne s'agit pas non plus de l'expérience subjective et individuelle de celui qui cherche dans l'Écriture une nourriture pour sa vie intérieure ; la méthode d'analyse de cette « expérience privilégiée » se fonde du reste sur la plus stricte discipline exégétique.

puisse trouver une expression dans le langage humain, courant ou plus techniquement élaboré : il doit l'être comme toute vérité riche d'enseignement ou de valeur vitale pour l'homme. Non pas d'avantage que cette complexité détruise son unité profonde : comme si l'objet de foi était une somme indéfinie de données dont la théologie établirait l'inventaire successif. La distinction que fait saint Thomas à propos de l'objet de foi est éclairante (IIª IIªᵉ, *q.* 1, *a.* 2), lorsqu'il le considère « *ex parte rei creditae* » et « *ex parte credentis* » : dans le premier cas il est « *aliquid incomplexum* » ; dans le second « *aliquid complexum per modum enuntiabilis* ». Mais cette réalité une et indivise est à plusieurs dimensions, et n'offre aux saisies de notre esprit que des prises successives, partielles et fragmentaires. De telles prises restent authentiqnement valables, voire nécessaires, pourvu qu'elles ne soient pas restrictives mais ouvertes à leurs complémentaires [1]. De même que toute photographie en plan d'une cathédrale ne supprime pas la troisième dimension de l'édifice, mais nous la fait pressentir et deviner, ainsi toute définition articulée de l'objet de foi nous permet d'entrevoir, à l'intérieur même de ses limites, « *quae sit longitudo et sublimitas et profundum* ». Aussi saint Thomas d'ajouter : « l'acte de foi atteint non pas la formule mais la réalité : « *actus credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem* » (Ib. ad. 2um). Ici encore la Bible apparaît comme le ressourcement indispensable de toute réflexion théologique. Contre la tentation qui menacera toujours l'esprit raisonneur d'hypostasier ses propres formules, contre l'écueil souvent inconscient, même dans ses démarches légitimes, d'oublier par cécité ou prétérition la face complémentaire de ses vues les plus authentiques, l'Écriture replace sans cesse notre entendement devant la plénitude totale de la vérité révélée ; elle recentre nos facultés perceptives illuminées par la grâce de l'Esprit sur le don de Dieu présenté dans son entièreté [2].

1. Ainsi, considérer le Christ à partir de sa nature humaine (en tout semblable à la nôtre, sauf ce qui est incompatible avec sa divinité), ou à partir de sa nature divine (tous les privilèges possibles, sauf ceux qui sont incompatible avec son œuvre rédemptrice), sont deux vues exactes et possibles, mais qu'on ne peut réduire à une unité conceptuelle. Si l'enseignement de l'Église en cette matière, en accord avec les données du N. T., précise très bien certaines limites qu'on ne peut dépasser dans l'expression de ce mystère, l'Évangile est pourtant plus suggestif de la réalité vivante du mystère lui-même.

2. Cette plénitude propre à la Bible, qn'on éprouve si intensément à sa lecture, se fonde sur trois principes. La Bible représente des moments privilégiés de la Révélation où l'Esprit-Saint non seulement garantit la

Sans doute n'est-il pas inutile dès à présent d'illustrer cette réflexion par quelques exemples. Les définitions solennelles ou les sentences déclaratives du magistère ecclésiastique ont été élaborées et proclamées dans un contexte historique donné, à l'occasion d'erreurs dogmatiques latentes ou affichées et très souvent directement contre elles. Par là le magistère devait souligner certains traits essentiels du donné révélé, qu'une exégèse fausse ou incomplète mettait en péril. Il s'ensuit que bien des richesses de ce donné, contenues dans l'Écriture, et non moins essentielles, n'ont pas retenu nécessairement l'attention explicite du magistère solennel au moment où il se devait de s'exprimer. Loin de vouloir restreindre le sens de l'Écriture, en formulant avec précision telle donnée, le magistère en appelle généralement au texte inspiré, et en indique l'interprétation dans le sens que l'Écriture lui donne. Ainsi lorsque le Concile du Vatican définit la possibilité en droit d'atteindre par la raison le Dieu Créateur, le théologien qui trouvera dans l'Écriture — et particulièrement dans la Genèse — l'affirmation conciliaire de la création du monde et de l'homme, y découvrira encore d'autres vérités que le magistère n'avait pas la mission de souligner en l'occurrence, par exemple le rôle dans la création de l'homme lui-même, « image de Dieu », son lieutenant, placé pour y dominer « sur les oiseaux du ciel et les poissons de la mer ». De même tout ce qui fut défini sur la médiation du Christ ne peut faire oublier le rôle cosmique de cette rédemption si fortement exprimée par saint Paul. Bien plus le sens et la portée des dogmes qui ont reçu une formulation précise n'acquièrent toute leur plénitude que vivifiés à la source jaillissante de l'Écritnre : ainsi la doctrine de la grâce et de la liberté dévoile ses profondeurs lorsqu'elle est contemplée à travers l'expérience vécue par saint Paul, dont le palpitant témoignage traverse les épîtres.

Enfin la théologie scripturaire soucieuse d'ajuster notre vue à la révélation totale sauvegarde l'intégrité et la densité de l'Écriture elle-même. Ce point est particulièrement manifeste pour ce qui concerne la solidarité des deux Testaments. La coupure radicale entre le Nouveau et l'Ancien est une idée fortement ancrée dans l'esprit

vérité de ce qui est affirmé, mais soutient et inspire un témoignage particulièrement dense, riche du sens aigu des réalités surnaturelles, de leur complexité et de leur profondeur ; de plus, s'exprimant par la bouche d'auteurs variés, selon des genres littéraires différents, elle rend mieux les multiples aspects des vérités et des valeurs chrétiennes ; enfin le N. T. est plus proche du témoignage du Christ et de la tradition apostoliqne.

des croyants : elle est devenue une catégorie si habituelle de la pensée en matière biblique, que l'unité de l'économie divine s'y estompe dangereusement. Aussi bien qu'aux écrivains du Nouveau Testament, cette conception unilatérale était opposée à l'esprit des premiers siècles chrétiens. Pour les Pères la nouvelle économie ne fait que continuer l'ancienne, dans laquelle elle puise son commentaire essentiel et indispensable : *Lex erat gravida Christo*. N'y a-t-il pas là encore nn exemple frappant de ce péril de l'esprit qui, braquant ses propres phares de l'extérieur sur un donné qui ne peut être éclairé que de l'intérieur, en déforme insensiblement l'image au risque de déboucher à la limite dans l'erreur flagrante dont les gnostiques et Marcion furent les initiateurs ?

- Une recherche scripturaire rigoureuse et soucieuse de dégager toutes les richesses du texte sacré, empêchera le théologien spéculatif de verser dans les simplifications arbitraires et les concordismes faciles : le plaçant devant les faits divins et les mœurs divines authentiques, elle lui rappelle sans cesse cette discipline théologique essentielle qui donne à l'argument de fait le pas sur l'argument de convenance. L'étude de l'Ancien Testament sera ici d'une importance capitale. Le théologien y contemplera la continuité de l'action divine dans l'économie rédemptrice ; il apercevra comment l'histoire du salut et de l'Église elle-même plonge ses racines dans les temps les plus reculés : par quelle sollicitude ininterrompue Dieu fit germer cette première réalité seminale : comment, respectant les étapes de la croissance humaine et les lois de l'âge, Il la conduit lentement vers l'accomplissement de sa stature, où rien n'est renié des enrichissements progressifs de son évolution, mais où tout est assumé par dépassement ; sans jamais détacher sa contemplation de l'itinéraire parcouru, il verra de quelle lumière le peuple de Dieu resplendit aux yeux de Celui qui l'a patiemment édifié : comment enfin sous l'unique regard de la Providence divine et de l'éternel Modérateur, tout s'enchaîne et s'entre-tient par un lien indissoluble, la prophétie et l'événement, la figure et la réalité, le passé et l'avenir, le commencement et la fin.

Pour atteindre son but, la théologie scripturaire devra mettre en lumière tous les secrets du texte inspiré : elle sera à la fois aussi littérale et scientifique que possible, en même temps que spirituelle et vraiment théologique ; poussant ses prospections dans le vaste champ des sciences historiques et philologiques, elle dégagera de ces données positives le sens divin et prophétique de la Parole.

La Théologie de la Tradition vivante

La réalité historique de cette épopée surnaturelle contenue dans l'Écriture est d'essence prophétique : elle est orientée dynamiquement vers l'avenir, vers la constitution du peuple de Dieu, voulu par Lui dès l'origine ; et au sein des générations en marche, cette humanité sainte, animée et vivifiée par la Parole, est tendue tout entière vers son accomplissement final, sa transfiguration pleine et entière dans le retour de l'Époux. Enracinée dans l'Écriture et nourrie de ses richesses, l'Église est la grande économie de la communion des saints, la dispensatrice du message de vie. Non pas ajoutée mais coextensive à l'Écriture et comme son prolongement organique, elle regarde sans cesse vers le passé scripturaire pour l'actualiser dans le présent et, à sa lumière, éclairer la marche de l'avenir ; reliant dans sa continuité temporelle le commencement et la fin, elle est la tradition vivante du message.

La fonction primordiale de l'Église dans ses rapports avec l'Écriture sera d'en dégager la signification. La Bible nous livre, avec une prodigalité surabondante et dense, une moisson de faits surnaturels, recueillis au fil des siècles dans leur réalité vécue ; il faut nouer cette gerbe, en manifester l'unité profonde, la trame continue et sans rupture qui relie fortement ces éléments échelonnés dans le temps, en indiquer l'orientation prophétique. D'autre part cette suite d'expériences surnaturelles nous est rapportée par des auteurs les plus divers, usant chacun d'une écriture singulière et originale ; l'enveloppe mentale et verbale qui les recouvre est soumise à des conditions littéraires et historiques précises et dissemblables, aux contingences variables de la culture, des mentalités, de l'expression. Dégager l'éternel de sa gangue temporelle, découvrir sous la paille qui l'enserre le grain de la réalité surnaturelle, de ce qui se situe dans l'écoulement retenir ce qui demeure, c'est la tâche de l'Église, la grande Pédagogue à qui il appartient, grâce à l'assistance de l'Esprit, d'enseigner et d'éclairer les hommes. Elle s'y est consacrée durant les premiers siècles de son histoire avec une intensité et une ferveur telles que cet âge patristique est et restera désormais considéré par elle comme la source par excellence, le jaillissement primordial de son exégèse scripturaire : la littérature patristique, toute centrée sur la signification de la Sainte Écriture devient un organe fondamental de la Tradition.

Étroitement soudée à cette littérature et aux textes inspirés dont elle est le commentaire, la liturgie de l'Église, mystère à la fois de

sanctification et de prédication, sera à son tour la paraphrase vivante et le haut-lieu du donné scripturaire comme réalité et comme signe [1]. On ne peut épuiser ni le nombre ni la profondeur des richesses manifestées par cette fonction ecclésiale de la Liturgie. Que l'on prenne, à titre d'exemple, le thème biblique de la Présence de Dieu, analysé par le P. Daniélou, dans son admirable opuscule : *Le Signe du Temple*. Pour la Genèse c'est dans tout l'univers créé que Dieu est présent : l'autel d'Abel et d'Abraham se situe en pleine nature, d'où s'élève l'hommage et l'adoration. A partir de Moïse, à ce temple cosmique se substitue le Temple unique où Dieu réside dans le Saint des Saints : car Il est l'Unique et le Tout Autre, irréductible à toute représentation créée. Avec l'Évangile, c'est dans l'Humanité du Christ que Dieu habite : « Il y a ici plus que le Temple ». Enfin à partir de la Pentecôte, Dieu a établi sa demeure dans le Christ total, et dans chacun de ses membres. Sommet de cette manifestation de la Présence divine, ce Temple ecclésial ne supprime pas les temples antérieurs, mais leurs valeurs successives sont rassemblées en lui et dans son sacrifice liturgique. « Ainsi la messe contient-elle toutes les épaisseurs du temps et de l'espace, du cosmos et de l'histoire. Elle nous fait retrouver dans les profondeurs de notre mémoire ancestrale le premier geste religieux de l'humanité, l'offrande du pain et du vin, celui de Melchisédech, le grand prêtre du Temple cosmique — et c'est celui dont elle fait le sacrement de son sacrifice : *Sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium Patris nostri Abrahae ; et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech*. Elle nous fait, au seuil du Saint des Saints — *ad sancta sanctorum puris mentibus introire* — , ressentir la crainte mosaïque dans sa plus haute expression : *Sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth*. Tout ici est rassemblé, restitué à sa signification, ramené à Dieu par le Christ : *Per quem haec omnia Domine, semper bona creas*.... Elle nous rend témoin, au moment de l'épiclèse, de la descente du feu qui vient, en consumant les victimes, attester qu'elles ont été agréées de Dieu, non plus feu matériel

1. Les grands offices de la Liturgie (cycle de Noël, de Pâques, etc.) sont fondés sur l'Écriture, et composés comme « de l'intérieur de celle-ci ». D'autre part les influences liturgiques sur certaines précisions dogmatiques introduites au cours des siècles ne sont pas niables ; la chose est évidente pour la liturgie byzantine ; elle l'est aussi pour la liturgie latine : témoins les admirables sermons de saint Léon pour la Noël commentant les textes de l'A. et du N. T., qui représentent l'apport du magistère, puisque le tome de Léon a joué un rôle à Chalcédoine.

descendant sur les victimes de chair présentées par Élie sur l'autel, mais feu spirituel, Esprit-Saint, qui vient consumer les souillures de nos cœurs et consacrer la communauté dont l'hostie est le sacrement *ut quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum corpus et sanguinem sumpserimus omni benedictione coelesti et gratia repleamur* » [1].

La théologie de la Tradition vivante ou de ce qu'on appelle plus communément « le magistère ordinaire de l'Église », occupera une place essentielle dans la science du révélé. Non pas séparée mais solidaire de la théologie scripturaire, elle recouvre celle-ci en extension et en profondeur : leurs deux lumières conjuguées et non pas simplement superposées se confondent dans l'intensité et l'éclat d'un seul foyer. Si les données matérielles qu'elles ont pour but d'éclairer se situent à des moments différents de l'histoire religieuse, leur objet formel au sens plein du mot est absolument identique.

D'autre part une étude large et vraiment catholique de cette Tradition enrichira singulièrement l'intelligence du révélé scripturaire, du fait que durant dix siècles, deux courants l'ont fortement marquée : celui de la patristique aussi bien orientale et grecque que latine. Si le courant de la patristique grecque, depuis Justinien, depuis le schisme surtout, et en dépit de son abondance et de sa vigueur, a vu son influence quelque peu décliner dans l'Église d'Occident, il n'est pas moins significatif que cette Église a toujours considéré les écrits des Pères grecs comme un de ses patrimoines les plus précieux. Une redécouverte par la théologie occidentale de cet apport traditionnel et de ses valeurs catholiques peut créer un lieu de rencontre œcuménique de la plus haute importance.

Il reste enfin que la théologie de la Tradition relie organiquement les deux chaînons extrêmes de la connaissance de foi, qu'une considération trop systématique a hélas ! fortement contribué à dissocier : à savoir l'Écriture et le Magistère, dont il va être question maintenant.

La Théologie du Magistère

L'Église, au cours des siècles, par des actes solennels, a déterminé certains points de foi : cet ensemble de déclarations et de définitions ecclésiastiques recueillies par Denzinger dans l'*Enchiridion Symbolorum*, apporte à la connaissance de foi la contribution supplémen-

1. J. Daniélou, *Le signe du Temple, ou de la Présence de Dieu*, Paris, 1942, p. 35-36.

taire d'une expression plus précise. Cette troisième source a reçu dans le langage théologique courant une dénomination particulière : c'est le magistère extraordinaire de l'Église, se distinguant ainsi du magistère ordinaire que recouvre la désignation de Tradition vivante de l'Église, que nous avons employée plus haut.

On pourrait penser à première vue que de pareilles interventions du magistère ecclésiastique ne peuvent que réduire et circonscrire indûment l'ineffable ampleur de la vérité révélée ; qu'en introduisant dans la Parole divine des vocables humains puisés au répertoire dn langage philosophique — fût-il rigoureusement élaboré — , la définition dogmatique risque d'énerver, sinon de détruire, quelque élément important du mystère signifié dans l'Écriture ; et qu'à tout prendre, il est préférable de sacrifier au bénéfice de celui-ci, la précision intellectuelle de celle-là.

Pourtant la légitimité, voire l'exigence de semblables interventions ne semblent pas être contestées en fait par les théologies chrétiennes, de quelque confession qu'elles se réclament, puisqu'aussi bien les théologiens de la Réforme que ceux de l'Orthodoxie proclament leur adhésion aux symboles de foi des premiers conciles œcuméniques. Cette fonction de l'Église enseignante n'est d'ailleurs pas contestable en principe. La raison en est simple : par delà les enveloppes conceptuelles qui la désignent et la représentent à la pensée réflexive, la vérité est. « Que votre oui soit oui ; que votre non soit non... ». Ce n'est donc pas un contenu de vérité humaine qui est l'objet de l'énoncé dogmatique, mais une réalité de vérité divine : *Est, est, non, non...*

Il importe davantage de retenir l'attention sur l'appréhension qui pourrait naître d'un amenuisement de cette vérité par la définition dogmatique. Ne pourrait-on craindre, en effet, qu'une formulation aussi nette n'assigne au mystère révélé des contours tels que sa plénitude en devînt contractée, que les éléments multiples de sa vivante unité se trouvent disjoints et figés dans leur gangue, et leur potentialité durcie? Une déclaration particulièrement précise ne risque-t-elle pas d'exalter un aspect de la réalité révélée au détriment de son complémentaire : grâce créée et grâce incréée, sacrement et foi justifiante, mérite et gratuité divine, infaillibilité du Souverain Pontife et rôle prophétique du corps ecclésial, etc... ?

Une double considération éclairera cette question. Il faut souligner tout d'abord, dans la forme même des définitions officielles, un extrême souci de respecter la plénitude du mystère. Après un exposé doctrinal, le magistère condense sa déclaration dans la formule bien

connue : *Si quis dixerit... anathema sit!*, ce qui veut dire : « Il n'est pas permis de dire cela... Une telle expression est contraire à la foi ». Formule certes qui n'est pas négative dans son fond, — sinon elle serait vaine — , et qui désigne et atteint la réalité elle-même de la foi : *actus credentis terminatur ad rem.* Formule pourtant négative dans sa forme, dans le souci vraiment remarquable de ne pas comprimer et bloquer la vérité exprimée comme dans un goulot, mais de laisser ouvertes les avenues complémentaires où la vérité totale se répand effectivement.

Avec ce respect sacré de l'entièreté du mystère, c'est le rôle même du magistère extraordinaire qu'il importe enfin de mettre en lumière. Il n'est pas douteux que certaines vulgarisations théologiques, soit par souci de simplification, soit pour des raisons apologétiques, aient contribué, involontairement peut-être, à gauchir le sens et la portée véritable de cette fonction essentielle de l'Église. On en viendrait ainsi inconsciemment à détacher le magistère extraordinaire de l'économie totale de la prédication évangélique. Considérée isolément, et comme distincte de l'organisme auquel elle est vitalement reliée, cette fonction « extraordinaire » risque d'être mal entendue et, dans ce cas, il n'y a pas jusqu'au terme lui-même le désignant qui ne puisse prêter à équivoque : ce qui adviendrait si l'on entendait « extraordinaire » dans le sens d'« unique » et d'« exclusif » ; ainsi dans les sciences humaines parlerait-on d'un savant dont la compétence vraiment extraordinaire et unique annulerait *ipso facto* tout autre apport prétendu en la matière. En réalité, le magistère extraordinaire de l'Église est la fonction « exceptionnelle » de son pouvoir divin d'enseigner : elle est un organe essentiel de son magistère ordinaire. En face de certaines erreurs caractéristiques, de certaines altérations du mystère révélé que suscitent immanquablement les entreprises de la pensée religieuse à des moments précis de l'histoire, ou même simplement dans la conscience qu'elle éprouve de la vérité dont elle a le dépôt, l'Église proclame, de façon exceptionnelle et particulièrement articulée, telle vérité de foi qu'elle sent comme partie intégrante du message qu'elle doit dispenser. Si donc le magistère extraordinaire est réellement pour le chrétien en pèlerinage dans le temps la règle proche de la foi, il reste lui-même uni et relié vitalement au magistère ordinaire — c'est-à-dire à la Tradition ecclésiale vivante — dont il constitue un des organes essentiels. Il est dans la foi vivante de l'Église, le sens aigu de l'intégrité du dépôt, et ses déclarations ne sont que l'effet de sa réaction contre toute atteinte à la vérité, et de son souci de

la manifester pleinement : démarches encore une fois qui ne sont point coutumières, mais commandées par les initiatives de la pensée religieuse et les conditions de son cheminement historique.

De ce qui a été dit, deux conclusions ne peuvent échapper, valables assurément pour une théologie vraiment « catholique » La première, c'est que l'autorité même du magistère extraordinaire s'enracine et se fonde dans le magistère ordinaire, dans la foi vivante véhiculée au sein de l'*Unam Sanctam*, et par elle dans le mystère scripturaire. La source de la connaissance de foi se présente comme un tout, dont le jaillissement fondamental surgit des Lettres sacrées — lesquelles ne sont d'ailleurs que la consignation écrite de la foi d'une communauté — ; ce surgissement originaire étale et diffuse, dans la Tradition vivante de l'Église, ses richesses fécondantes que le magistère explicite graduellement selon les exigences de l'histoire.

Afin de serrer de plus près cette relation du magistère à la Tradition et à l'Écriture, il importe de souligner un point trop oublié, semble-t-il, dans la theologie de certains ouvrages. C'est dans le mystère total signifié dans l'Écriture que la définition conciliaire puise toute sa valeur et c'est en lui que se mesure sa veritable portée. L'énoncé dogmatique ne se réfère pas unilatéralement à un texte scripturaire détaché et comme décanté, qu'il cristalliserait en quelque sorte, ni même à un groupe de textes artificiellement collationnés et séparés de l'ensemble : mais sa vérité se nourrit de la plénitude du message inspiré, comme la fleur de l'arbre du réseau complexe et total de l'enracinement. Certains écueils, qui hélas ! ne sont pas illusoires, doivent être évités ici dans la présentation d'une théologie, à partir des définitions conciliaires. Il ne s'agit pas sans doute d'un écart de fond, mais d'une erreur d'orientation dans la méthode qui peut aboutir à fausser les perspectives. Il arrive encore trop souvent que dans l'illustration d'une vérité dogmatique — ce qui s'appelle en langage d'école « la thèse » — l'Écriture soit appelée à témoigner par tel ou tel verset, intentionnellement puisé à cette source surabondante ce qui donnerait à penser que, dans la connaissance de foi, la Bible aurait pour rôle d'être un répertoire d'arguments, un arsenal de preuves. Réduite ainsi au rôle de simple moyen, l'Écriture comme source — ainsi qu'on l'a montré plus haut — serait sérieusement dévalorisée. Par cette méthode, il n'est pas jusqu'à l'inconvénient d'une apparente opposition entre Magistère et Écriture qui ne puisse être évité. A voir certains exposes théologiques, ne semblerait-il pas que la Bible fasse autant figure d'objection que de preuve ? Le théologien se trouve alors dans l'obli-

gation d'ajouter des commentaires explicatifs — voire lénifiants — sur des textes bibliques non pas contradictoires, mais complémentaires : explications toujours abordées du même biais et dans l'optique de la thèse. Sans doute est-ce là le sort de tout enseignement systématique dont la légitimité peut être pleinement établie : on ne niera pas néanmoins qu'une telle méthode, pour justifiée qu'elle soit, ne puisse et ne doive prendre conscience, et de ses propres limites, et de l'impérieuse exigence, pour l'équilibre de l'ensemble, d'une « idée de derrière la tête » [1].

Enfin le caractère « exceptionnel » des interventions solennelles du magistère nous impose une dernière et importante considération. Visant explicitement des erreurs touchant des points précis où la foi est engagée, de telles interventions sont forcément et délibérément circonscrites à l'objet envisagé. Il s'ensuit que bien des aspects, même essentiels, du mystère révélé n'ont pas retenu — ou n'ont pas encore retenu — l'attention particulière du magistère extraordinaire. Ces éléments pourtant, se trouvant dans l'Écriture et la Tradition, font partie intégrante de la connaissance de foi. Une théologie qui les négligerait réduirait injustement le donné révélé, au risque de le déformer et d'en rompre les proportions. L'infaillibilité du Pontife Romain, définie au Concile du Vatican, formait le 11e chapitre d'une Constitution de l'Église qui en comportait treize : des circonstances historiques ont obligé le concile à fixer ses travaux sur ce chapitre qui fut proclamé. Il n'en est pas moins certain que les douze autres font partie du magistère ordinaire, qu'ils projettent leur clarte sur le chapitre défini et lui donnent tout son sens. Il en va ainsi de l'institution et du rôle de l'épiscopat, de la doctrine du Corps mystique du Christ, de la relation mystérieuse de tous les chrétiens au corps physique du Christ par le moyen des sacrements, du rôle prophétique du corps ecclésial tout entier, etc... Pareillement le second avènement du Christ, donnée scripturaire importante, élément de foi particulièrement dynamique de l'âge apostolique et des premiers siècles, n'occupe pas une place assez centrale dans bien des traités de théologie, voire dans la théologie de la vertu d'espérance dont elle constitue le fondement. Même les vérités que le magistère a

1. De toute façon si à partir du dogme on veut remonter à la Bible, il faut chercher en elle l'idée plus que le mot ; et plus que l'idée isolée de son contexte proche et lointain, le thème d'ensemble qui régit les démarches de la pensée. De là l'importance souveraine de l'analyse des thèmes bibliques.

solennellement définies pour le maintien de l'orthodoxie intégrale, ne peuvent être saisies dans leur richesse et leur résonnance profonde que replongées dans le courant fécondant de la Bible et de son prolongement liturgique et patristique : ainsi la divinité des trois Personnes et les relations trinitaires apparaissent et deviennent en réalité vie proprement divine pour le chrétien lui-même, par la relation de l'âme à chacune des hypostases, le Père, le Fils et l'Esprit opérant en elle et œuvrant personnellement son salut.

Peut-être ces considérations, qui ne visent qu'à une mise au point, aideront-elles à dissiper dans une certaine mesure l'appréhension, subconsciente dans l'esprit de nos frères séparés, d'une séparation — voire d'une opposition — entre Écriture et Magistère ; elles rappelleront sans doute aussi au théologien le lien étroit qui doit unir les trois disciplines sacrées, en même temps que les conditions indispensables d'une recherche théologique vraiment catholique. Car en réalité, il n'y a pas trois théologies, mais une seule théologie dont les trois disciplines, matériellement distinctes, concentrent leurs efforts vers un objet unique : la connaissance dans sa plénitude de la vérité révélée.

S'il est un lieu théologique qu'il importe de remettre en particulière valeur, pour éclairer cette problématique des sources et l'apparente antinomie qu'elle semblait poser, c'est bien celui de la foi vivante de l'Église, ou du magistère ordinaire : car d'une part il plonge ses racines profondément dans le terreau singulièrement riche et fécond de l'Écriture, et d'autre part, il justifie les interventions du magistère extraordinaire qui en émane, et lui confère sa vivante signification, reliant ainsi dans sa continuité les deux sources extrêmes où s'alimente la connaissance de foi. Une enquête sans cesse plus élargie des données qu'il suppose et qu'il véhicule, permettra une approche toujours plus contraignante de la Vérité ineffable [1]. Si dans la désignation d'une discipline, le vocabulaire n'est pas sans importance, il a été suggéré, avec raison, de dénommer « théologie positive des sources » les recherches scripturaires, liturgiques et patristiques ; et « théologie positive du magistère », l'étude des définitions et déclarations solennelles du magistère extraordinaire, dans leur teneur exacte et leur contexte historique concret [2] ;

1. Sur le mouvement théologique actuel voir R. AUBERT, *La Théologie catholique au milieu du XXe siècle*. Tournai, 1953 ; J. DANIÉLOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, dans *Études*, 1946, t. CCXLIX, pp. 5-21 et Y. CONGAR, *Tendances actuelles de la pensée religieuse*, dans *Cahiers du Monde Nouveau*, 1948, t. IV, pp. 33-50.

2. Une étude serrée des documents du magistère et l'exacte détermina-

le terme de théologie serait réservé à l'ensemble harmonieux de ces deux fonctions [1].

Enfin une redécouverte et une remise en valeur des richesses patristiques et liturgiques, double et commun patrimoine des Églises d'Orient et d'Occident, marquera un progrès notable dans le dialogue œcuménique, — qui est en fait un trialogue : Réforme, Orthodoxie, Catholicisme. Comme on l'a souligné déjà à plusieurs reprises, l'Orthodoxie, en vertu même de son attachement et de sa fidélité au culte liturgique et aux écrits des saints Pères, occupera une place particulièrement importante dans l'échange ouvert sur le problème du Magistère de l'Église et de sa relation à l'Écriture.

Sans doute dans tout travail œcuménique rien ne doit être dissimulé de nos différences profondes : les situer exactement n'est pas son moindre fruit ; mais il en est un autre, que produit la charité de l'intelligence et qu'un sage exprimait si justement : « Faire voir les choses que l'on a en commun et voir si on ne pourrait pas en mettre encore plus en commun » [2].

E. Beauduin.

tion de leur portée s'imposent, afin d'établir ce qui est spécifiquement de foi, *de fide*. On sait en effet que l'Église elle-même distingue très rigoureusement les jugements qu'elle porte sur le degré de certitude des différents énoncés dogmatiques, usant en cela d'une gamme de désignations extrêmement précise. Là encore, trop souvent, les manuels ne distinguent pas suffisamment la foi proprement dite de ses approximations, ni même de ses explications spéculatives légitimes mais facultatives.

1. Il est bien entendu que l'objet de ces réflexions se limite à la théologie des sources de la foi ; on ne prétend aucunement exclure du domaine de la science théologique les entreprises de la pensée réflexive s'exerçant sur le donné révélé. Les fruits de la théologie spéculative et des systèmes théologiques sont incontestables ; ils contribuent au progrès dans l'intelligence des vérités divines ; et, selon l'admirable expression du Concile du Vatican, le rôle particulier de ce genre de travail théologique est de mettre en lumière « la connexion des mystères révélés entre eux et leur harmonie avec la fin ultime de l'homme ». Toutefois du fait de l'introduction ici de concepts humains et de la pente naturelle à l'esprit de se complaire dans ses propres synthèses, les gauchissements et les disproportions dans la présentation du Message sont toujours un écueil possible. De là le contrôle et la surveillance particulière de l'Église à l'égard du théologien spéculatif, et la nécessité d'autant plus exigeante pour celui-ci d'une référence constante à la théologie des sources.

2. J. Guitton, *Dialogues avec Monsieur Pouget*. Paris, 1954, p. 204.

Jeûne et Liturgie.

I

La règle liturgique de l'Église Orthodoxe prescrit en certains jours de carême de célébrer l'Eucharistie après les Vêpres, les deux offices ne formant alors qu'un seul. Ce sont les jours suivants : le Jeudi-Saint, le Samedi-Saint, les veilles de Noël et de l'Épiphanie (si elles ne tombent pas un samedi ou un dimanche), l'Annonciation si elle coïncide avec un jour de Carême autre que le samedi et le dimanche. La Messe des Présanctifiés également doit être célébrée toujours après les Vêpres. Si l'on considère que l'heure des Vêpres est fixée d'après le soleil, ces liturgies vespérales devraient être célébrées, selon la saison de l'année, entre deux et cinq heures de l'après-midi.

De nos jours cette règle n'est observée nulle part, ou plutôt n'est que formellement suivie, car les jours où la règle le demande, ce n'est pas l'Eucharistie qui est reportée au soir, mais au contraire, ce sont les Vêpres que l'on célèbre le matin avant la liturgie eucharistique. Il serait faux d'expliquer cette application curieuse des rubriques par une concession de l'Église à la faiblesse humaine, son désir de diminuer le temps du jeûne pour les communiants. Nous avons affaire ici à une opinion fortement enracinée parmi les fidèles, que l'Eucharistie ne peut et ne doit être célébrée que le matin. La célébrer le soir semblerait à beaucoup une innovation inouïe, alors que les Vêpres au matin, ou les Matines le soir n'étonnent plus personne.

Il est bien clair pourtant qu'en réunissant Liturgie et Vêpres les auteurs du Typicon avaient en vue, non une réunion formelle des deux offices, mais justement la célébration vespérale de l'Eucharistie, un changement conscient de l'ordre habituel selon lequel l'Eucharistie a lieu le matin. Quels furent leur motifs ? Il se peut qu'en essayant de répondre à cette question nous découvrions sous une rubrique apparemment secondaire un élément oublié de la *lex orandi* antique.

II

L'explication la plus générale nous est donnée par le Typicon lui-même. L'heure de la célébration eucharistique détermine l'horaire des repas et par là même la durée du jeûne eucharistique. Dans le chapitre 8 du Typicon (lequel, comme tous les autres, n'est rien d'autre qu'une règle monastique) nous avons les indications suivantes : « Le dimanche il faut commencer la liturgie au début de la neuvième heure de sorte que le repas ait lieu au début de la dixième heure. Le samedi il faut commencer la Liturgie au début de la dixième heure, de sorte que le repas ait lieu au début de la onzième heure. Les fêtes mineures et les autres jours, au début de la onzième heure de sorte que le repas ait lieu au début de la douzième heure ». Il est entendu, bien sûr, qu'avant la liturgie l'abstinence doit être totale. Le sens général de ces institutions est, par conséquent, que plus la fête est importante, plus court est le temps de l'abstinence. Remarquons en passant que la pratique moderne est en désaccord évident avec ces rubriques : nous trouvons aujourd'hui qu'une liturgie tardive convient mieux à une fête, tandis que celle célébrée au petit jour sied aux jours de la semaine. Or, si nous essayons de déchiffrer ces prescriptions prosaïques du Typicon qui à première vue ne sont que des vestiges anachroniques d'une règle monastique desuète, nous trouvons toute une théologie du jeûne et de son rapport avec l'Eucharistie. Derrière ces réglementations paraissant souvent tout extérieures, futiles, presque absurdes — et elles le sont vraiment, détachées de leur sens spirituel — apparaît une compréhension profonde de la vie humaine en rapport avec le Christ et l'Église. Nous ne pouvons ici que l'esquisser brièvement.

III

Les trois Évangiles synoptiques nous rapportent l'épisode où les pharisiens blâment les disciples de Jésus de ne pas jeûner (alors que les disciples de Jean et des pharisiens « jeûnaient beaucoup ») et la réponse du Christ : « Pouvez-vous forcer à

jeûner les fils de la chambre nuptiale lorsque l'Époux est avec eux ? Mais les jours viendront où l'Époux leur sera pris et alors ils jeûneront en ces jours » ((Mc 2, 18, Lc 5, 33-35, Mt. 9, 14-16). Dans ces textes apparaît clairement le lien entre le jeûne et la *signification messianique* de Jésus. Le jeûne acquiert un sens « christocentrique » : il n'a de sens que par rapport au Messie ; le jeûne est le signe de l'absence de l'Époux, il est impossible en sa présence. Dans un autre passage de l'Évangile cette idée est exprimée encore plus clairement : le jeûne est un état d'attente, de préparation à l'apparition du Royaume. Le Sauveur s'oppose à Jean-Baptiste (Lc 7, 33-34) : « Jean-Baptiste est venu : il ne mange pas de pain, il ne boit pas de vin... Le Fils de l'Homme est venu : Il mange et boit... »

Jean-Baptiste, « type » néotestamentaire de l'ascétisme, devient par là même « type » de l'Ancien Testament dans son opposition au Nouveau. L'Ancien Testament est le temps de l'attente et de la préparation, il s'achève donc par l'apparition du Jeûneur. Mais le Fils de l'Homme « mange et boit » et ses disciples également « mangent et boivent », et le récit évangélique nous montre souvent Jésus partageant le repas des publicains et des pharisiens, mangeant avec les pécheurs et nourrissant la foule. Car l'apparition du Christ est l'avènement du Royaume. Or, dans la typologie biblique, ce Royaume se présente toujours comme un banquet, comme une rupture du jeûne (Isaïe 25, 6). Cet enseignement de l'Évangile sur le jeûne, le plaçant d'emblée dans la perspective christologique et messianique, a déterminé sa place dans l'Église. D'un côté l'Église elle-même est le commencement, l'anticipation « eschatologique » du Royaume, l'Époux y est présent et sa présence est manifestée dans la fraction du pain — *κλάσις τοῦ ἄρτου* — dans le banquet eucharistique, qui est l'anticipation sacramentelle du banquet messianique. Dans les Actes c'est le fait de « rompre le pain » en commun qui est présenté comme le fait constitutif de l'*ἐκκλησία* (2, 42). Dans cette assemblée il n'y a pas lieu de jeûner : l'attente a pris fin, le Seigneur est présent — « maranatha » —. Il vient, Il demeure, Il revient.

Mais d'un autre côté avec la glorieuse Ascension du Christ une nouvelle attente a commencé : l'attente de la parousie,

du second avènement du Christ dans la gloire de l'accomplissement du Royaume. Le Seigneur a vaincu, Il a triomphé, mais l'histoire du monde n'est pas encore achevée, elle attend sa consommation et son jugement. Alors que l'histoire de l'Ancien Testament était l'attente du Messie, l'histoire du Nouveau Testament est l'attente du Retour du Roi dans sa gloire et la fin du monde. Ce que l'Église connaît et possède dans le Mystère sera rendu évident à la fin du monde. Et c'est à cette fin que les chrétiens se préparent, c'est elle qu'ils attendent et c'est à la lumière de cette attente qu'ils passent leur vie terrestre. Ils « veillent et prient » car ils ne savent pas quand viendra le Fils de l'Homme. Et c'est pourquoi cette attente s'exprime dans un nouveau jeûne, dans une nouvelle préparation.

Seulement maintenant cette attente se résout continuellement dans le Sacrement de la présence du Seigneur, dans le banquet eucharistique. Vivant dans le temps, dans l'histoire, l'Église rend déjà évident le triomphe de l'éternité, anticipe la gloire du Royaume à venir. Et le « jeûne — attente » trouve sa consommation dans le Sacrement, quand dans une même éternelle commémoration nous rendons réels le premier avènement du Seigneur aussi bien que sa Parousie. Par là, le jeûne et l'Eucharistie forment pour ainsi dire deux pôles complémentaires et nécessaires de la vie de l'Église, manifestent l'antinomie fondamentale de sa nature : l'attente et la possession, la plénitude et la croissance, l'eschatologie et l'histoire.

Cette idée essentielle nous donne la clé des indications « techniques » du Typicon, les remplit d'une signification spirituelle. Elles découlent de ce principe essentiel que l'Eucharistie n'est pas compatible avec le jeûne, ne peut et ne doit jamais être célébrée un jour de jeûne. Étant le sacrement de la présence de l'Époux, l'Eucharistie est la fête par excellence de l'Église, l'Église en tant que *fête,* et par conséquence mesure et contenu de toutes les fêtes. Car une fête n'est pas un simple souvenir de tel ou tel événement de la vie terrestre du Seigneur, mais précisément la réalité de sa *présence* dans l'Église par l'Esprit Saint. C'est pourquoi quel que soit l'événement particulier ou la personne que nous commémorons dans une fête, cette commémoration s'achève inévitablement dans l'Eucharistie, dans le

Mystère qui transforme le souvenir en présence. L'Eucharistie manifeste le lien entre tous les événements particuliers, tous les saints, toutes les affirmations théologiques avec l'action salvatrice du Christ. Quoi que nous fêtions, nous apprenons toujours — par l'Eucharistie — que dans l'Église tout a son origine en Jésus-Christ et tout conduit à Lui. Il est inutile de remarquer ici que l'Église Orthodoxe ne connaît point de liturgie eucharistique « quotidienne » c'est-à-dire d'Eucharistie non festive, comme la *missa privata* de l'Église Romaine. Pendant longtemps l'Eucharistie fut essentiellement le service dominical de l'Église, car elle est toujours pascale de par sa nature, elle annonce toujours « la mort du Seigneur », et est la confession de sa Résurrection. Et c'est surtout au développement du cycle des fêtes qu'est due sa célébration de plus en plus fréquente.

Un second principe découle immédiatement du premier qui, lui aussi, sert de base aux rubriques du Typicon oriental. C'est celui selon lequel toute célébration eucharistique doit nécessairement être précédée d'une période de jeûne. L'attente doit précéder la venue et la présence. De ce point de vue, ce que nous appelons jeûne eucharistique ne consiste pas simplement à ne prendre aucune nourriture avant la communion, il est fait avant tout d'attente et de préparation spirituelles. C'est un jeûne dans le sens évangélique que nous venons d'indiquer : attente de la Parousie sacramentelle.

L'Église ancienne faisait précéder la célébration dominicale de la Liturgie d'une vigile nocturne qui précisément était (théoriquement elle l'est encore maintenant dans l'Église orientale) le service de préparation et d'attente *(vigilia)* dans le sens complet et chrétien de ce mot. Voilà pourquoi l'Eucharistie du dimanche et des grandes fêtes est prescrite très tôt le matin : elle est le couronnement et l'achèvement du service de l'attente, de l'office du jeûne. Mais une fête mineure qui n'a pas de vigile voit la liturgie retardée jusqu'à la fin de la matinée, car dans ce cas ce sont ces heures matinales de jeûne qui lui servent de période d'attente et de préparation. Ainsi toute la vie liturgique de l'Église qui, à son tour, détermine la vie dans l'Église de chaque chrétien est constituée d'après ce rythme d'attente et d'accomplissement, de préparation et de la « Présence ». Et les

règles de ce rythme cessent d'être pour nous un recueil de rubriques incompréhensibles mais deviennent signes d'une voie qui nous mène aux profondeurs de la vie de l'Église.

IV

Mais le jeûne a aussi une autre signification et qui complète la première. C'est celle élaborée tout particulièrement par le monachisme. C'est le jeûne comme ascèse, le jeûne « lutte contre Satan », le jeûne « méthode de vie spirituelle ». L'origine de ce jeûne, ou plutôt de cet aspect du jeûne est également scripturaire. Le Seigneur avant d'accomplir son ministère a jeûné pendant quarante jours et à l'issue de cette période Satan est apparu (Mt. 4, 3). D'autre part le jeûne est clairement indiqué comme formant avec la prière la seule voie à la victoire sur Satan (Mt. 17, 21). Car l'avènement du Christ non seulement couronne l'histoire de l'Ancien Testament et l'attente du Messie, il est aussi le moment décisif dans la lutte contre Satan, devenu « prince de ce monde ».

Dans le récit biblique c'est par la nourriture que Satan s'est rendu maître de l'homme. Celui-ci a goûté du fruit défendu, et par là est devenu l'esclave de la nourriture de sorte que son existence tout entière dépend d'elle. C'est pourquoi le jeûne — dans cette perspective biblique — n'équivaut pas à une nourriture « modérée », à une quelconque hygiène alimentaire. Le vrai jeûne, l'abstinence véritable — celle que l'Église glorifie dans les ascètes — est vraiment un défi aux lois naturelles, et à travers elles à Satan. Car rien ne le contrarie davantage, ne détruit autant son pouvoir que ce dépassement par l'homme des lois dont il a persuadé l'homme qu'elles sont « naturelles, ou « absolues ». S'il ne mange pas, l'homme est condamné à mourir : il vit de la nourriture. Mais voilà que par le jeûne, c'est-à-dire par le refus volontaire de la nourriture, l'homme apprend qu'il ne vit pas seulement par le pain. Et alors le jeûne devient le refus du nécessaire, la véritable *mortification* de cette chair qui dépend uniquement et entièrement des « lois implacables » de la nature. Par le jeûne, l'homme atteint à la liberté dont l'a privé le péché, retrouve de nouveau dans le cosmos la place

royale qu'il a perdue en transgressant la volonté de Dieu. Le jeûne c'est le retour volontaire à l'accomplissement du commandement qu'Adam a transgressé. Et en s'y pliant, l'homme reçoit de nouveau la nourriture comme un don divin et elle devient alors non plus la « nécessité », mais l'image même du banquet messianique, car « manger pour vivre » devient vivre en Dieu. Cette manière de comprendre le jeûne, tirant son origine du récit évangélique sur les quarante jours de jeûne du Seigneur et sur sa rencontre avec Satan, est la base de ce jeûne-ascèse qu'il faut distinguer (mais non pas séparer) du jeûne eucharistique, défini plus haut comme attente et préparation.

Et rien ne découvre mieux leur rapport que le carême et les particularités liturgiques que nous y découvrons. Ainsi, les samedis et les dimanches — jours eucharistiques par excellence — sont « liturgiquement » exclus du Carême. Nous n'y trouvons aucun des caractères liturgiques distinctifs des jours de jeûne. Le jeûne eucharistique est toujours limité par le rythme de l'Eucharistie elle-même, sa limite étant la liturgie à laquelle il se rapporte comme attente à l'accomplissement. Il trouve son achèvement dans la nourriture eucharistique, la *κλάσις τοῦ ἄρτου*.

Le jeûne eucharistique est donc fonction de l'Église, étant un *état* de l'Église elle-même. Quant au jeûne-ascèse, il est avant tout individuel, est l'accomplissement personnel de chacun *dans* l'Église. La réglementation de ce jeûne, différente selon les temps et les pays, est relative dans ce sens qu'elle est avant tout un témoignage d'une méthode éprouvée, une indication sûre, mais non l'enseignement absolu de l'Église. Cette réglementation dépend du climat, des mœurs, des conditions de vie, etc., et les prescriptions de manger tel jour des figues et tel autre des haricots cuits à l'eau, que nous trouvons dans le Typicon ne peuvent, il est évident, être prises à la lettre ou considérées comme absolues. Ce qui importe c'est de souligner que le jeûne eucharistique est le jeûne *de* l'Église, tandis que le jeûne-ascèse est le jeûne du chrétien *dans* l'Église. Celui-ci est déterminé par la nature humaine, celui-là par la nature de l'Église. Ainsi, si pendant le Carême le jeûne eucharistique trouve sa conclusion chaque dimanche dans la plénitude eschatologique du Sacrement, le jeûne-ascèse ne cesse pas, car, d'après l'expérience

séculaire, ses fruits spirituels mûrissent lentement et nécessitent un effort long et soutenu. Et pourtant il n'y a entre les deux aucune contradiction. Le repas monastique du dimanche de Carême, doit être « maigre » quant à sa qualité alimentaire ; il est néanmoins un repas dominical, une rupture de jeûne, car concluant l'Eucharistie et le jeûne eucharistique qui l'a précédée, il se situe spirituellement dans ce plan de joie et de plénitude eschatologique qui est la substance du dimanche chrétien.

Il est impossible d'indiquer dans une brève communication toutes les implications théologiques du jeûne tel que nous le trouvons décrit et prescrit dans la liturgie. Limitons-nous donc à l'essentiel. Certes, l'Église vit dans deux plans, a deux « états » différents. Elle attend et elle possède déjà l'objet de son attente. Dans le temps, dans l'histoire, dans le devenir elle est encore non seulement *in via*, se dirige vers la fin et le Royaume, mais elle est aussi la manifestation de ce Royaume et de cette fin. Et toute sa signification réside précisément en ce que ces deux états ne sont pas séparés ou opposés par une contradiction radicale. Au contraire, l'un se trouve fondé dans l'autre, impensable et impossible sans l'autre. L'éternité ne vide et ne rend absurde ni le temps ni notre vie dans le temps, mais, au contraire, elle leur donne tout leur poids et toute leur valeur véritable. L'Église remplit le temps d'une vérité éternelle, remplit de la réalité qu'elle possède son flot en apparence insensé. Le rythme de l'Église, le rythme de l'Eucharistie, revenant toujours, toujours à venir, communique enfin un sens à toute chose, remet tout à sa vraie place. Les chrétiens ne restent pas inactifs d'une Eucharistie à l'autre, leur vie « temporelle » n'est pas vide, n'est point « diminuée » par l'eschatologie. C'est justement l'eschatologisme liturgique de l'Église qui donne sa vraie valeur à chaque moment de notre vie car tout est jugé, apprécié et compris à la lumière du Royaume de Dieu, but et sens de toute existence. Il n'y a rien d'aussi contraire à l'esprit véritable de la liturgie qu'un certain « liturgisme » superficiel, où un « eschatologisme » qui réduit toute vie chrétienne à la seule communion et méprise tout le reste comme inutile. Une telle « piété » liturgique ne voit pas que le vrai sens de l'Eucharistie est précisément de juger,

de transformer, de rendre infiniment grave la vie entière. Car l'Eucharistie témoigne de l'Incarnation, et depuis qu'elle est coordonnée au temps, introduite dans le temps, le temps même ainsi que chacun de ses instants se remplissent de sens, acquièrent une signification en rapport avec cette présence. Oui, toutes les choses de la vie, grandes ou petites, ont cessé d'être un but, une valeur en elles-mêmes, mais n'est-ce pas en elles-mêmes qu'elles finissaient toujours par devenir « absurdes » ? Alors que placées dans la perspective du Royaume, toutes, elles peuvent et doivent devenir signes et instruments de sa venue, coopérer au salut du monde en Christ.

Voilà pourquoi il est d'une telle importance que sous un esthétisme liturgique ou bien un « rubricisme » rigide nous percevions toute la profondeur du temps liturgique, décrit d'une façon si simple, si sèche dans le Typicon. Car c'est là que l'Église a autrefois caché les trésors de son amour, de sa sagesse, de sa connaissance « pratique » de Dieu. La liturgie de l'Église doit se libérer d'un banal « horaire des services » pour redevenir ce qu'elle est : la bénédiction du temps et par là de toute la vie par la présence du Christ en elle. Seule une telle liturgie ne partage pas la vie du chrétien en deux vies, l'une « sacrée » et l'autre « profane », mais transfigure l'une par l'autre, en faisant de toute la vie le témoignage du Christ. Car le Christ est venu non pas pour que nous « symbolisions » sa présence par la liturgie, mais pour transformer et sauver le monde par sa présence.

Il faut comprendre que la liturgie de l'Église est profondément réaliste, que les Vêpres sont dans un rapport réel avec ce soir particulier ; c'est ce soir-là qu'en tant que chrétiens nous devons vivre « parfaitement, saintement, en paix et sans péché », c'est ce soir-là que nous devons offrir à Dieu, et c'est lui qui est illuminé pour nous par la lumière d'un autre soir, d'une autre fin, celle que nous attendons et craignons à la fois, et qui approche dans notre temps humain. C'est dans la liturgie que nous découvrons à quel point l'Église prend au sérieux le temps, la nourriture, le sommeil, toutes les actions, tous les détails de notre vie. Dans le monde où Dieu s'est incarné, rien ne doit lui être enlevé.

Attente, rencontre, possession. C'est dans ce rythme que vit l'Église, c'est par lui qu'elle mesure le temps. Mais il y a des

jours où cette attente se « concentre » à l'extrême : ceux où l'Eucharistie est célébrée le soir. Ce sont des jours consciemment et totalement dédiés par l'Église à l'attente et à la préparation : des jours de jeûne strict. Ils ne se passent pas dans l'oisiveté ; les mêmes activités que celles des autres jours les remplissent. Mais combien graves, combien profondes deviennent à la lumière de cette attente chaque parole, chaque action ! C'est alors qu'il nous est donné de comprendre ce qu'est, ce que devrait être la vie chrétienne. Comme nous vivons alors illuminés par ce qui vient ! La veille de Noël, le silence blanc du Samedi-Saint, les journées du Carême — comme tout cela devrait *édifier* l'âme chrétienne dans le plein sens de ce mot, la mener à la compréhension du Mystère total du Salut, et transformer la vie du monde. Et lorsqu'enfin vient le soir, quand tout ce jeûne — préparation et attente — trouvent leur accomplissement dans l'Eucharistie, toute notre vie est réellement *comprise* dans cette Eucharistie, est « coordonnée » à la joie et à la plénitude du Royaume.

C'est ainsi qu'une « rubrique » peut et doit redevenir pour nous ce qu'elle était pour les chrétiens d'autrefois : loi de prière, loi de vie.

Alexandre SCHMEMANN.

Chronique religieuse.[1]

Église catholique. — Cette année où, dans le monde catholique, on commémore d'une façon spéciale les privilèges de la Très sainte Mère du Rédempteur en se souvenant de sa place et de sa fonction éminentes dans l'œuvre du Salut, des solennités se déroulent dans toutes les parties du globe dont on peut dire qu'elles sont aussi ferventes dans leur célébration que variées dans leurs formes. L'esprit qui anime l'Église dans cette circonstance particulière est exprimé d'une manière impressionnante dans la lettre que le Saint-Siège, par son prosecrétaire d'État Mgr MONTINI, a adressée au Congrès liturgique de Vicence (Italie) (Cfr *Notes et Documents* de ce fascicule, p. 327).

Le centre liturgique allemand bien connu de l'Abbaye de Maria-Laach avait également consacré ses journées d'études de cette année (31 juillet-6 août) au thème de la Vierge dans la liturgie de l'Église. Un exposé rappelait les richesses de la liturgie et de la tradition de l'Orient, tandis que le pasteur ASMUSSEN de Kiel a traité le sujet du côté protestant. Il le fit avec infiniment de respect et un effort émouvant pour mieux comprendre en ce domaine ses frères catholiques.

De plus, le CONGRÈS MARIAL NATIONAL DE BRUXELLES, tenu du 2 au 4 septembre dernier, a organisé deux carrefours intitulés « Marie et la division des chrétiens », « Marie et l'unité des chrétiens ». Des non-catholiques, orthodoxes et protestants, avaient été invités à formuler par écrit les affirmations de leur foi concernant la Vierge Marie, ainsi que les difficultés qu'ils ressentaient à l'égard de la mariologie catholique. Les carrefours unionistes, sous la présidence d'honneur de NN. SS. Sloskans et Meletiev, avaient pour présidents effectifs D. P. Dumont, moine de Chevetogne, et M. le Chan. Haustrate de Tournai. Prirent la parole aux réunions D. Th. STROTMANN *(Marie et l'Orient chrétien à l'époque de nos divisions)*, D. H. MAROT

1. Pour les sigles, voir le second fascicule de l'année.

(Marie et les chrétiens séparés orthodoxes), M. le Chan. AUBERT *(Marie et les grands réformateurs)*, M. l'Abbé ZECH *(Pensée actuelle des protestants)*, M. l'Abbé MOELLER *(Marie et l'Unité chrétienne)*. Grâce aux réponses données en assez grand nombre au questionnaire, il fut possible de mieux situer les positions qu'adoptent dans ce domaine important de la théologie et de la piété les chrétiens orthodoxes et certains milieux protestants.

Église russe en URSS. — Parmi les symptômes de RECRUDESCENCE du prosélytisme athée signalons l'article de fond paru dans la *Pravda* du 24 juillet, sous le titre : *Étendre davantage la propagande athée scientifique.* Il en résulte une fois de plus que la religion n'est pas morte en URSS. « Les préjugés religieux empoisonnent encore toujours une partie de notre peuple et empêchent sa participation active à l'œuvre du communisme ». On y rappelle aussi que Lénine dans son livre *Socialisme et Religion* définit le Parti comme un organisme de combattants d'avant-garde qui ne peuvent demeurer indifférents envers les croyances religieuses. La liberté de conscience, garantie par la Constitution, n'implique nullement la passivité ou la neutralité des organisations communistes envers la religion. La propagande des connaissances athées scientifiques a été fort négligée ces temps derniers, spécialement parmi les populations rurales. La qualité de cette propagande laisse aussi beaucoup à désirer : elle manque de vie et d'originalité. Tant les organes du ministère de l'Éducation que la Société des sciences politiques et naturelles s'y prennent mal. Il en est de même de la presse. La littérature athée est insuffisante et déficiente : son style est souvent trop lourd et peu accessible au peuple. L'article termine en faisant un appel plus pressant que jamais pour qu'il soit mis fin à cet état de choses.

Ces multiples rappels à l'ordre qu'on relève dans divers journaux et revues soviétiques de cette année semblent indiquer qu'il s'agit là d'une campagne décrétée en haut lieu. De même les organisations officielles s'inquiètent de ce que, même dans leur sein, une partie de la jeunesse témoigne de l'intérêt envers les choses de la religion en fréquentant les églises et en prenant part au culte. Bien que l'on vise surtout l'activité incontrôlable

des « sectes », on note également des allusions à l'Église russe orthodoxe [1]. Certains centres du Komsomol (jeunesse communiste) sont l'objet de plaintes : on leur reproche de ne pas attirer suffisamment les jeunes et de ne pas les intéresser aux travaux culturels du Parti. On s'ennuie dans les clubs [2]. Les chefs sont invités à mieux organiser les loisirs de la jeunesse par la lecture, des représentations théâtrales et du cinéma, afin d'enrayer le réveil de l'esprit religieux [3].

Par ailleurs M. SPINDLER, relatant la visite qu'il a faite en URSS en janvier dernier [4], note que « malgré la vitalité et la ferveur des Églises qui servent en quelque sorte de refuges, il convient de ne pas idéaliser la situation ». L'effort de déchristianisation de la jeunesse porte des fruits.

« Les étudiants que j'ai eu l'occasion de questionner, à Moscou, à Léningrad et ailleurs, au sujet de la présence éventuelle parmi eux de croyants, ouvraient régulièrement de grands yeux et, après s'être fait répéter la question, répondaient qu'il n'y en avait pas ou que, du moins, ils l'ignoraient ».

A l'intérieur même des églises, la vie religieuse frappe par sa ferveur, sans pouvoir se manifester au dehors.

« En fait, l'Église doit se cantonner dans ses activités intérieures

1. Un article du *Kommunist* de mars (N° 4) reproche a PAVELKIN, auteur de l'ouvrage *Les préjugés religieux et leur caractère nocif*, de passer sous silence l'activité de l'Église orthodoxe en Union soviétique.

2. Voici ce que la *Komsomoljskaja Pravda* du 18 décembre dernier écrivit au sujet du village Svjaticy-Sitirsk : « Le prêtre baptise les enfants et marie les jeunes couples. L'église a l'air toute neuve tandis que le club n'a même pas de local permanent ; ... l'église a une belle chorale et le club n'a pas autre chose qu'une guitare cassée... Le prêtre fait, une fois par semaine, sinon deux fois, des sermons à ses ouailles, tandis que nos propagandistes ne font jamais de causeries sur des thèmes antireligieux ». Cfr *BEIPI* 16-31 juillet, p. 22. Le N° 1-15 mars est entièrement consacré à *La littérature antireligieuse en URSS* (étude du R. P. S. TYSZKIEWICZ).

3. Cfr dans *Esprit*, juillet 1954, quelques pages excellentes de François FEJTO sur la renaissance du sentiment religieux en URSS (pp. 60-65). Et dans *Études*, juillet-août, Henri CHAMBRE, *Retour au Léninisme antireligieux en URSS* (pp. 73-80). Dans *The Eastern Churches Quarterly*, été 1954, Walter KOLARZ, *God among the Godless* (pp. 278-294).

4. Cfr *Le Semeur*, juillet, art. *La Situation des Églises en URSS*.

et cultuelles. Tout ce qui est susceptible d'être considéré par l'État comme « propagande religieuse » est interdit. La possibilité légale de présenter l'Évangile à un public non chrétien est exclue. Que trouve-t-on en dehors du pauvre *Journal du Patriarcat de Moscou*, qui paraît mensuellement ? La littérature religieuse ou théologique paraît inexistante. Visitant les salles de cours du séminaire de Zagorsk, je n'y ai trouvé que des ouvrages anciens et délabrés. Quel peut être, dans de telles conditions, le niveau de l'enseignement théologique ? »

Et en effet, les articles et études parus dans le *Journal du Patriarcat* mentionné et édité au monastère de Zagorsk se réfèrent presque exclusivement à des ouvrages du siècle passé ou du début de notre siècle. Cela confère à toute cette littérature, surtout quand il s'agit de polémiques contre l'Occident chrétien, un caractère suranné et rétrograde.

Le Dr. Gustav HEINEMANN, président du Synode de l'Église évangélique d'Allemagne, accompagné de cinq autres dirigeants luthériens, a séjourné en URSS en juin dernier. Tous étaient les invités du Patriarche Alexis de Moscou. Le Dr. Heinemann estime qu'il existe en Russie « une vie religieuse, sans doute restreinte, mais très significative » et que l'Église « a utilisé au maximum toutes les possibilités que l'État lui donnait ». Partout on constate le désir de voir baptiser les enfants. On voit même certains fonctionnaires communistes faire administrer le baptême à leurs enfants [1]. Dans *Die Stimme der Gemeinde* du mois d'août, Herbert MOCHALSKI, son compagnon de voyage, confirme les nombreuses informations sur la grande fréquentation des églises. Il a pu le constater surtout aux offices du samedi soir et du dimanche. Il est vrai que les églises utilisables sont trop peu nombreuses. Voici quelques chiffres que cet auteur donne et que nous connaissons déjà par ailleurs : à Moscou (5 à 6 millions d'habitants) 55 églises et environ 200 prêtres ; à Léningrad (2 à 3 millions) 14 églises ; à Kiev (1 million) 26 églises ; à Odessa (600.000) 27 églises. Au total, 20.000 églises avec 40.000 prêtres. Au cours de chaque office, on fait la collecte. Les fidèles soutiennent aussi les églises par l'achat de cierges et de pains bénits.

1. Cfr *SŒPI* 16 juillet, p. 197.

Il existe un tarif pour l'administration des sacrements (p. ex. un baptême :25 roubles) dont le clergé vit. Un certain pourcentage du produit des collectes est destiné à l'éparchie (diocèse), à la métropolie (archidiocèse) et au Patriarcat. Celui-ci finance entre autres les séminaires et les travaux de construction. L'Église peut amplement se suffire à elle-même et le clergé vit dans l'aisance. Les anciennes églises sont rendues au culte si l'Église russe en fait la demande, mais les frais de restauration et d'entretien lui incombent. Même dans de nouvelles villes industrielles, telle Magnitogorsk, on a pu en construire. Les renseignements relatifs à l'INSTRUCTION RELIGIEUSE sont assez neufs : rendu impossible hors des églises, cet enseignement est donné abondamment à l'intérieur. Dans la grande cathédrale de Kiev par exemple, deux ou trois conférences sont données chaque dimanche. A chacune d'elles assistent environ 2 à 3.000 personnes. Dans toutes les églises de la ville, de telles conférences se font trois à cinq fois par semaine. 150 à 200 personnes y assistent. Le sujet des conférences de l'an dernier portait sur les épîtres des Apôtres, le catéchisme et la Messe. Lors de chaque conférence, les auditeurs ont l'occasion de poser des questions. Cette méthode, une nouveauté dans l'Église russe, existe depuis 1923. Elle a dû être adoptée alors, pour faire face aux « novateurs » du moment. Dans l'assistance aux offices, on voit beaucoup de jeunes gens. Les enfants sont instruits en famille, souvent par leur grand-mère. Le baptême, tant des enfants que des adultes, a lieu chaque dimanche. L'A. a pu s'en rendre personnellement compte durant les offices dominicaux à Léningrad. Dans cette ville, lui a-t-on dit, on baptise en moyenne 250 enfants chaque dimanche. Voici ce qu'il écrit à ce sujet :

« Un archiprêtre de Léningrad et un autre de Moscou évaluent le nombre des baptêmes à environ 80 % des nouveau-nés. Ce chiffre nous surprit évidemment mais deux observations le rendent vraisemblable :

1) le grand nombre d'enfants que nous avons vu présenter au baptême à Léningrad.

2) Une enquête personnelle : notre interprète, professeur d'allemand, était baptisé tout comme sa femme, alors qu'ils se proclamaient communistes convaincus. Ils ont également fait baptiser

leur enfant. Lorsque je leur fis observer que je comprenais leur baptême, puisqu'il avait eu lieu sans leur consentement, mais non celui de leur enfant, puisqu'ils se disaient communistes convaincus, je reçus comme réponse : La grand-mère l'a voulu.

» Ces deux constatations rendent le chiffre de 80 % très vraisemblable. Étant donné l'ascendant qu'exerce une grand-mère dans une famille russe, les ménages doivent avoir comme souci de faire baptiser leurs enfants ».

Les derniers fascicules du *Journal* ont traité de l'ŒCUMÉNISME actuel, mais pour en faire une critique assez sévère. *ŽMP*, nº 4 (avril) contient un article de A. VEDERNIKOV intitulé : *La tentation de l'œcuménisme.* Selon cet auteur, le Conseil œcuménique favorise la sécularisation du christianisme et évite avec peine des immixtions dans la politique. L'Orthodoxie se désintéresse de plus en plus de ce mouvement en raison de son caractère pan-protestant, et confirme ainsi l'attitude adoptée par le concile de Moscou de 1948.

Herder-Korrespondenz de juin signale les efforts du Patriarcat orthodoxe de Moscou en vue de former une espèce d'« œcumène de l'Est » par l'établissement de relations non seulement avec les Églises orthodoxes, mais encore avec d'autres communautés des pays de l'Europe orientale et même d'au delà. Le Mouvement de la Paix y joue un grand rôle. Le métropolite NICOLAS de Kruticy a aussi adressé une lettre-message aux participants du *Kirchentag* de Leipzig (7-12 juillet). Après avoir mentionné ses relations œcuméniques avec les représentants évangéliques d'URSS, de Finlande, de Hongrie, de Tchécoslovaquie et d'autres pays, le métropolite — oubliant ici sans doute un peu la ligne de conduite générale tracée *in œcumenicis* par le Patriarcat — ajoute : « Je sens profondément notre fraternité dans le Christ puisque, en vérité, nous buvons l'eau éternellement vivante d'une seule et même source évangélique » [1].

Le 16 juillet, le Patriarche CYRILLE de Bulgarie, accompagné de trois prélats, est arrivé à Moscou, répondant ainsi à une invitation que le Patriarche Alexis lui avait adressée après son élection.

1. Cfr *ŽMP*, Nº 6 (juin), p. 26.

Émigration. — *Syndesmos* (printemps 1954) contient quelques « *Simples réflexions sur l'Orthodoxie en France* » : On peut chiffrer à 100.000 environ le nombre de personnes baptisées dans l'Église orthodoxe en territoire français (dont plus de 2/3 d'origine russe). Il est frappant de constater le vieillissement des communautés paroissiales : parmi les membres actifs, on rencontre peu d'adolescents et très peu d'hommes et de femmes jeunes. Dans les milieux ecclésiastiques russes on évalue à moins de 10 % le nombre de jeunes de la troisième génération d'émigrés, demeurés membres pratiquants de leur Église. Quant à la majorité des 90 % restants, elle peut être considérée comme confessionnellement et même religieusement indifférente. Étant donné qu'un assez grand nombre d'enfants sont baptisés dans les maternités par des prêtres catholiques et que, par contre, on a presque toujours recours à un prêtre orthodoxe dans les cas de décès d'adultes, même si, de leur vivant, ceux-ci n'ont manifesté que peu d'attachement à l'Église, « nos prêtres constatent non sans amertume qu'ils sont appelés à célébrer infiniment plus de services funèbres que de baptêmes ».

« On peut considérer comme infiniment regrettable que des milliers de fils et de petits-fils d'émigrés russes, grecs, serbes et autres, n'aient plus aucune part au patrimoine culturel de leur pays d'origine, dont ils ignorent la langue. Mais le fait est là et il est tragique qu'il signifie pour eux la rupture avec l'Église orthodoxe, identifiée, à tort, avec ce patrimoine ».

Pourtant — et avec raison — l'auteur de cette note (Mme E. BEHR-SIGEL) ne se limite pas à ce bilan, et fait aussi mention de l'influence bienfaisante, du rayonnement spirituel de l'émigration depuis ces dernières 35 années.

Le même fascicule de *Syndesmos* contient le texte de la conférence faite par M. Paul EVDOKIMOV lors de la fondation du mouvement « Syndesmos » en avril 1953 *(Le Sacerdoce royal — Ordre des laïques)*.

L'état de choses signalé a contribué a remettre à l'ordre du jour le problème de « l'ORTHODOXIE DE RITE OCCIDENTAL » qui est à l'étude. Le Conseil éparchial de Paris a longuement discuté cette « question difficile » et le métropolite VLADIMIR

a institué une commission spéciale à cet effet. Lors de leur visite au Phanar le 27 mai dernier, Mgr CASSIEN, les professeurs KARTAŠEV et ZANDER, et deux étudiants de l'Institut St-Serge, ont présenté un rapport sur ce problème. L'archimandrite Cyprien KERN, qui n'est guère favorable à ce projet, y avait joint un mémorandum [1].

Le Congrès de l'ASSOCIATION CHRÉTIENNE DES ÉTUDIANTS RUSSES qui s'est tenu du 5 au 8 juin à Paris (Bièvres) avait pour sujet *Le chrétien dans le monde.* Il réunissait non seulement des jeunes gens de Paris mais aussi de la province française et d'autres pays de l'Europe occidentale. Ce congrès au cours duquel la grande responsabilité de la jeune génération devant le monde actuel a été mise en lumière, a révélé une fois de plus la nécessité de telles rencontres pour la formation d'un esprit de communauté et de coopération.

Le *St Vladimir's Seminary Quarterly* (été, 1954) contient une chronique qui témoigne de la grande activité de l'école théologique orthodoxe dont ce périodique est l'organe. Un article de Fred LEWIS souligne qu'en présence de l'état actuel de division entre les orthodoxes américains, il est nécessaire de créer un Conseil National Orthodoxe d'Amérique sur le modèle de la nouvelle organisation *Syndesmos* en Europe. Ernest A. VILLAS signale une initiative de la jeunesse orthodoxe grecque en vue de grouper plus étroitement entre elles les différentes organisations des jeunes orthodoxes aux États-Unis. On espère également arriver à la création d'un *Fellowship* groupant les étudiants orthodoxes des diverses universités du pays.

Allemagne. — Les fêtes du 12e CENTENAIRE DE LA MORT DE S. BONIFACE ont été célébrées en juin dernier. *Herder-Korrespondenz* de juillet (pp. 460-463) se réjouit des échos sympathiques que ce jubilé a suscités chez les luthériens allemands. S. Boniface a été honoré comme un saint de la chrétienté universelle : « Il semble que dans l'attitude envers l'interprétation de l'histoire de l'Église, ce jubilé ait presque créé un climat nouveau : dans le dialogue sur la continuité de l'Église, et même sur le rôle de la

1. Cfr *AA*, 19 juin.

papauté, il semble qu'un nouveau et pourtant très ancien élément fondamental se soit fait jour ». La puissance d'organisation de Boniface, si nécessaire à cette époque, fut mise en relief et expliquée par ses rapports avec Rome. A ce propos, une réflexion d'ASMUSSEN est caractéristique : Après avoir rappelé que Luther considérait la Papauté comme étant l'Antéchrist il ajoute : « Serait-il vrai que l'Allemagne doive tant à l'Antéchrist ? » [1].

Mentionnons aussi le succès remporté par le KIRCHENTAG de Leipzig en juillet dernier. Lors de sa séance de clôture, il a réuni 500.000 protestants venus de l'Allemagne entière.

Angleterre. — La reine ÉLISABETH, le duc d'Édimbourg et la Reine-mère ont fait un don important au fonds de construction de la cathédrale catholique St-George à Southwark (Londres), qui fut détruite pendant la guerre. On a fait remarquer que depuis la Réforme, c'est la première fois en Angleterre qu'une église catholique soit bâtie avec le soutien royal. Cela a suscité une réaction de « l'Église libre d'Écosse », minorité dissidente de l'Église presbytérienne établie en Écosse.

« Ce geste, dit une déclaration unanime, a, à notre avis, souligné un problème constitutionnel d'une importance vitale pour notre nation protestante. Lors de son couronnement, la Reine s'est solennellement engagée à défendre la foi protestante de la nation. A notre avis, il est tout à fait incompatible avec cet engagement de soutenir conjointement une foi hostile à la religion protestante, qui s'efforce en ce moment, de toute son énergie, de saper et de renverser notre protestantisme national ».

Une ASSOCIATION DU CLERGÉ ORTHODOXE en Angleterre vient de se constituer sur l'initiative de deux prêtres, les PP. M. NIKOLIČ et Florian GĂLDÂU. Son président d'honneur est l'archevêque ATHÉNAGORE. L'archimandrite J. VIRVOS en est le président. Il est assisté des deux prêtres nommés. L'association a pour but de resserrer les rangs, d'organiser la visite des centres de fidèles éloignés et de coordonner les tâches communes. A cette occasion, nous apprenons qu'il existe en Angleterre 31 prê-

1. Cfr *Neues Abendland*, N° 6 (juin), *Die Entscheidung des Bonifatius*.

tres et 6 diacres orthodoxes et 43 paroisses organisées, dont 4 esthoniennes, 4 lithuaniennes, 9 polonaises, une roumaine, 6 russes, 14 ukrainiennes, et 7 serbes [1]. Il existe 240 groupes plus restreints de fidèles dont les prêtres s'occupent au cours de leurs missions. Le nombre des orthodoxes de Grande-Bretagne est évalué à 30.000.

Antioche. — Le patriarche ALEXANDRE III de l'Église orthodoxe syrienne d'Antioche a fêté le 50e anniversaire de son épiscopat en présence de délégués du patriarcat œcuménique de Constantinople et d'autres Églises orthodoxes [2]. Le patriarcat compte 13 sièges résidentiels en Syrie, en Irak et au Liban, plus trois diocèses en Turquie qui sont vacants depuis longtemps; 13 métropolites sont soumis au trône patriarcal (dont un aux États-Unis).

Voici au complet la division actuelle du « Patriarcat grec-orthodoxe d'Antioche et de tout l'Orient » d'après une publication officielle de novembre 1953 :

1. Le siège patriarcal de Damas, d'Antioche et des environs qui forme avec l'Australie et la Nouvelle-Zélande le territoire du patriarche d'Antioche. Au siège de Damas, dans la Voie Droite, un nouveau palais patriarcal vient d'être construit. Ensuite il y a les métropoles de :
2. Hauran et du Djebel Drouze ; siège à Souweïda ; métropolite Athanase.

1. Cfr *Fraţia Ortodoxă*, N° 2 (avril). Les quatre paroisses non spécifiées sont probablement grecques.

2. Sur leur route de retour l'archevêque PITIRIM de Minsk et trois autres prélats se sont arrêtés à Rome où ils ont séjourné du 12 au 17 juillet. Ils ont attiré l'attention par leur décorum épiscopal. On a observé qu'ils étaient toujours accompagnés d'un fonctionnaire de l'ambassade soviétique. La description suivante semble être prise sur le vif : « Les évêques visitèrent les basiliques romaines : Ste-Marie-Majeure, St-Paul, St-Jean-de-Latran et St-Pierre et d'autres églises et monuments historiques. On leur défendit catégoriquement d'entrer en conversation avec n'importe qui. Mais à l'entrée de la basilique de St-Paul, les moines bénédictins allèrent à leur rencontre et échangèrent avec eux quelques paroles de salutations. Aussitôt le fonctionnaire, qui accompagnait les prélats soviétiques, les a vivement brusqués » Cfr *RM*, 11 août. Aussi *De Volkskrant* (La Haye), 4 sept., avec des observations analogues.

3. Homs et environs (Émèse), à Homs ; métropolite Alexandre.
4. Épiphancia et environs, à Hama ; métropolite Ignace.
5. Alep et Alexandrette, à Alep ; métropolite Élie.
6. Beyrouth, à Beyrouth ; métropolite Élie.
7. Tripoli et environs, à Tripoli ; métropolite Théodose.
8. Laodicée, à Lattakié ; métropolite Tryphon.
9. Arcadie et environs, à Halba ; métropolite Épiphane.
10. Héliopolis (Baalbak) et Zachleh, à Zachleh ; métropolite Niphon.
11. Liban (Djebaïl-Batroun), à Hanteth près de Beyrouth ; métropolite Élie.
12. Tyr et Sidon, à Marzaoun ; métropolite Paul.
13. Tarse, Adana et Mersin ; vacant depuis 1905.
14. Diarbékir et Mésopotamie ; vacant depuis 1914.
15. Erzeroum et environs ; vacant depuis 1900.
16. Bagdad et environs, à Bagdad ; métropolite Photios (siège rétabli en septembre 1953).
17. New-York et toute l'Amérique du Nord ; métropolite Antoine.
18. Rio-de-Janeiro et tout le Brésil, sous un délégué patriarcal résidant à São Paolo.
19. Buénos-Ayres et toute l'Argentine, sous un délégué patriarcal résidant à Buénos-Ayres.

En plus il y a encore un archevêque à Toledo (Ohio), Samuel David, dépendant du métropolite de New-York, et trois évêques : Serge Samnech, de Séleucie, Mélèce Soueït, d'Édesse, et Ignace Abourrous, de Palmyre [1].

Arménie. — Le Patriarche-catholicos de tous les Arméniens, GEORGES VI, est décédé à Érévan (Arménie soviétique) le 9 mai, à l'âge de 86 ans [2].

Il aurait désigné par testament l'archevêque Yeghise DERDERIAN, patriarche arménien à Jérusalem (44 ans), comme candidat à la succession.

Athos. — L'école ATHONIAS, hébergée dans le skite (russe) de St-André et solennellement réouverte en octobre 1953 après 13 ans d'interruption, compte 35 élèves, moines de la Ste-Montagne.

1. Cfr *AA*. 24 juillet 1954.
2. Note biographique dans *ŽMP*, N° 6 (juin), p. 66.

Le programme des deux premières classes dut être modifié, le premier plan d'études s'étant avéré dépasser de loin la capacité des élèves. Il a fallu commencer par leur enseigner les matières préparatoires. En vue de rehausser le niveau spirituel de l'Athos, la Synaxis bisannuelle a résolu en principe de publier une REVUE commune hagioritique. Lors de l'inauguration de l'école, son recteur, l'archimandrite NATHANAËL de Lavra, a exprimé l'espoir qu'elle prendra un jour place au nombre des académies théologiques orthodoxes.

La commission dépendant du ministère des Affaires Étrangères de Grèce, chargée d'étudier les problèmes athonites, a publié un rapport. Celui-ci traite de questions concernant la conservation du caractère spirituel et byzantin de la Ste-Montagne [1]. Le ministère de l'Instruction de Grèce envisage des mesures pour la description et l'inventaire détaillé des manuscrits et trésors de l'Athos. Au cours de l'été, plusieurs professeurs d'Université (MM. SOTIRIOU, ZAKYNTHINOS et l'inspecteur des antiquités byzantines M. CHATZIDAKIS) se sont réunis avec les autorités du Ministère pour discuter de ces questions. Une commission s'est rendue à l'Athos pour se mettre à la disposition des monastères en vue de leur donner des conseils d'ordre pratique et scientifique [2]. Le Ministre des Affaires Étrangères a présenté à la Chambre un projet de loi prévoyant des sanctions contre la transgression de l'art. 186 de la Charte constitutionnelle de la Ste-Montagne, qui défend l'accès de femmes à l'Athos (2 mois à 1 an de prison).

Un article sur l'histoire de la Grande Lavra nous apprend que parmi les moines lavriotes qui occupent une place importante dans l'Église grecque, on compte les métropolites PANTÉLÉÏMON de Salonique, EULOGE de Korytsa, BASILE et DENYS, l'ancien et l'actuel évêque de Lemnos, et deux directeurs de l'*Apostoliki Diakonia*, Timothée CHALOFTIS et Pantéléïmon KARANIKOLAS. La liste des pères décédés à Lavra depuis sa fondation comporte les noms de 26 patriarches, 144 évêques, 158 hi-

1. Cfr *LC*, 20 juin.
2. Cfr *AA*, 3 juillet. Correspondance de l'archimandrite Élie de Lavra, 1er secrétaire de la Ste Synaxe.

goumènes, 6 prohigoumènes, 1.156 hiéromoines, 45 hiérodiacres et 14.260 moines [1].

Constantinople. — Non seulement à Alexandrie, mais aussi au Patriarcat œcuménique de Constantinople un différend entre le Patriarche et son Synode est rendu public. S. B. ATHÉNAGORE a publié un communiqué aux termes duquel, à la séance du St-Synode du 11 mai, le Patriarche, « pour de sérieuses raisons de discipline ecclésiastique et en vertu de sa responsabilité patriarcale, a jugé bon d'écarter de leur charge synodale et de toutes les commissions synodales les métropolites d'Ainos (GERMANOS) et de Pergame (ADAMANTIOS) ». Les métropolites de Proikonisos, Chaldia, Laodicée, Sardes, et Imbros et Tenedos ayant pris fait et cause pour les métropolites déposés, il se sont — déclare S. B. — eux-mêmes retranchés du corps synodal en s'abstenant de participer aux sessions des 6 et 11 mai. Le St-Synode sera provisoirement composé de 7 membres seulement. Les métropolites de Irinopolis et de Néocésarée remplaceront les deux exclus. La décision du Patriarche est fondée sur le fait que les deux synodiques en question, « dès leur accession au St-Synode, s'étaient mis à la tête de synodiques qui ne partageaient pas les vues de S. B. sur des problèmes économiques et autres ». Les 7 membres du St-Synode du 11 mai approuvèrent à l'unanimité la mesure prise par le Patriarche, tandis que les 8 absents lui avaient remis le 5 mai une enquête canonique pour le rappeler à l'observance des saints canons traditionnels [2].

Apostolos Andreas nous apprend que l'évêque MELETIOS de Rhegium a posé la première pierre d'une église grecque à ROTTERDAM. Il existe également aujourd'hui une chapelle grecque stable à Rome. Cette chapelle est dédiée à S. André et le métropolite ATHÉNAGORE de Thyatire y a célébré conjointement avec l'archimandrite ÉMILIEN Tsakopoulos, desservant de cet oratoire. (Celui-ci fréquente l'école de bibliothéconomie et étudie les manuscrits de la bibliothèque du Vatican). On compte

1. Cfr *Agios Pavlos*, mars-avril.
2. Cfr *AA*, 15 mai et *POC* avril-juin, pp. 181-182.

environ 60 familles grecques orthodoxes à Rome et 120 étudiants [1].

A l'occasion de l'arrivée d'un père spirituel de l'Athos pour les confessions quadragésimales (le cathigoumène GABRIEL de Dionysiou) *Apostolos Andreas* se plaint de ce que « le mystère de la CONFESSION soit négligé chez nous presque jusqu'au complet abandon ». Le clergé devrait examiner cette question [2].

Grèce. — *Enoria* du 17 juillet est intégralement consacré à la personne et à l'œuvre de l'archimandrite Eusebios MATTHOPOULOS, fondateur du mouvement Zoï, à l'occasion du 25e anniversaire de sa mort.

La Grèce porte aujourd'hui un grand intérêt aux problèmes de l'éducation. Signalons à ce propos une campagne — assez surprenante et inaccoutumée pour le monde orthodoxe — tendant à l'institution d'une fête de Notre-Seigneur au milieu des Docteurs (*Luc*, 2, 41-52). Cette fête devrait être surtout une fête de la jeunesse des écoles et serait célébrée soit au début soit à la fin de l'année scolaire [3].

Le Saint-Synode a émis un blâme au sujet des livres du romancier crétois bien connu Nicolas KAZANTZAKIS [4].

Dans un article portant le titre significatif : *Ils ont abandonné l'Orthodoxie, abandonnent-ils aussi la Grèce?*, le professeur H. ALIVISATOS repousse avec énergie, pour ne pas dire avec violence, l'accusation de persécution portée par les protestants de Grèce contre l'Église orthodoxe [5].

1. Cfr *AA*, 13 février.
2. Cfr *AA*, 27 mars.
3. Cfr *Dans l'Esprit et la Vérité* (Paris), mars, pp. 20-21.
4. Cfr *Enoria*, 16 juillet.
5. Cfr *E*, 15 juin et *Chronique* 1954, p. 199. Signalons ici qu'au Congrès mondial des Réformés qui vient de se tenir à Princeton USA, du 27 juillet au 5 août, et auquel assistaient quelques centaines de représentants d'Églises protestantes en 45 pays, le secrétaire de l'Alliance mondiale réformée, parlant de persécutions en Colombie et en Grèce, s'est écrié sous l'applaudissement des assistants : « Nous et tous les protestants ne se reposerons pas avant que ces frères (persécutés) ne jouissent d'une complète liberté de foi » (session du 28 juillet, cfr *PNHK*, 14 août). Un des présidents nouvellement élus du Conseil œcuménique est l'évêque Sante Uberto BARBIERI de Buénos-Ayres, de l'Église méthodiste (des États-Unis)

Pays-Bas. — Pour commémorer le 12e centenaire de la mort de saint Boniface, des cérémonies interconfessionnelles ont été organisées à Dokkum, lieu où le saint a subi le martyre avec 52 de ses compagnons. Catholiques et protestants saluèrent en saint Boniface un apôtre de l'unité chrétienne en Europe. Ils rendirent hommage aux efforts incessants qu'il déploya en vue d'une unité supranationale de l'Église qui respecterait les caractéristiques nationales. La reine Juliana assistait à cette célébration.

Suède. — Le pasteur Gunnar ROSENDAL d'Osby, sur l'île de Schonen, a suscité quelque émotion au sein de l'Église évangélique de Suède en faisant prononcer à une jeune femme les trois vœux de religion. Il a pris l'initiative de créer un ordre religieux évangélique en Suède, sans avoir l'assentiment de ses supérieurs hiérarchiques. Des témoins oculaires ont rapporté que la cérémonie avait eu lieu entièrement selon le cérémonial catholique.

L'évêque et le prévôt de Schonen ont déclaré que de telles choses ne sont pas possibles dans l'Église de Suède et que le pasteur n'a nullement le pouvoir de fonder un ordre religieux. Mais devant la presse, le pasteur Rosendal a confirmé que telle était réellement son intention. Selon lui il existe, surtout parmi la jeunesse intellectuelle, une aspiration à mener une vie religieuse. Suivant Marianne NORDSTRÖM, la récipiendaire dont il s'agit, tout un groupe de jeunes filles sont prêtes à suivre son exemple [1].

Yougoslavie. — Le 28 juillet l'évêque orthodoxe ARSÈNE Bradvorević, métropolite du Montenegro, a été CONDAMNÉ par la Cour du district de Cetinje à onze ans et cinq mois de travaux forcés. L'évêque s'était toujours opposé à l'« Association des prêtres orthodoxes », organisation qui a l'appui du gouvernement.

en Argentine, Uruguay et Bolivie. Sinon cette élection même, du moins une déclaration faite par le nouvel élu à Evanston (cfr *SŒPI* 31 août, p. 271) montre une fois de plus que le thème des « persécutions » est en train de devenir de plus en plus un slogan d'une certaine politique religieuse.

1. Cfr *PNHK*, 17 juillet.

Relations interorthodoxes.

Pantainos (Alexandrie) marque son désaccord au sujet de deux articles publiés à Athènes et qui préconisent l'unification de l'Église orthodoxe de Grèce par l'incorporation des métropoles du Dodécanèse, actuellement soumis à Constantinople.

« Les droits du Patriarche œcuménique, tombés en désuétude, doivent à nouveau retrouver toute leur force et les autres, que l'on discute, doivent lui être reconnus. Cela pour le plus grand bien de l'Orthodoxie » [1].

Un article du *Journal du Patriarcat de Moscou* s'insurge contre l'organe *Apostolos Andreas*, du Patriarcat de Constantinople qui, dans son numéro du 6 mars, on s'en souvient [2], avait reproché, spécialement à l'Église russe, de faire disparaître le caractère grec du Patriarcat de Jérusalem. On fait grief à cette Église d'avoir toujours, dans le passé, essayé d'exercer une prédominance dans les affaires ecclésiastiques de Jérusalem — assertion que l'A. de l'article, A. Ivanov, réfute en faisant brièvement l'historique du rôle joué par l'Église russe en Palestine [3].

Relations interconfessionnelles.

Catholiques et autres chrétiens. — *Généralités.* — La revue *Istina*, n° 2, 1954, contient un rapport : *Le Christ, l'Église et la grâce dans l'économie de l'espérance chrétienne. Vues catholiques sur le thème d'Evanston.* Ce document est le fruit d'échanges de vues poursuivis entre quelques théologiens catholiques de différents pays d'Europe.

D'autre part Karl Thieme y traite de l'espérance en rapport avec le problème du peuple juif : *L'espérance du monde ; l'action rédemptrice de Dieu en union avec son Oint.*

1. Cfr *P*, 21 juillet et *Chronique* 1954, p. 185.
2. Cfr *Chronique* 1954, p. 186. L'autre accusée était l'Église catholique.
3. Cfr *ŽMP*, N° 6 (juin). *Une attaque irréfléchie*, pp. 70-72. Mentionnons ici Wilhelm de Vries, *Die griechische Orthodoxie zwischen Moskau und Rom*, dans *Stimmen der Zeit*, mai 1954, pp. 120-129.

Outre le texte français du 3e rapport d'Evanston, on trouve encore dans ce fascicule : Maurice Bévenot, *La conception de l'Église dans le programme de travail de la Commission Foi et Constitution* (Bossey, 11-19 août 1953) ; A. Baumstark, *L'unité de l'Église selon les conceptions de l'Orient et de l'Occident ;* P. Pascal, *Dostoïevsky et la foi chrétienne ;* Une chronique bibliographique sur des publications concernant l'Église orthodoxe (M. J. Le Guillou), et sur la philosophie russe (P. Pascal). — Sommaire des fascicules du *Journal du Patriarcat de Moscou* (avril 1953-mars 1954).

Orthodoxes. — A l'occasion du 9e centenaire du schisme, l'évêque grec orthodoxe Athénagore de Los Angeles en Californie a adressé une longue lettre, datée du 16 juin, à S. Ém. le cardinal Joseph McIntyre, archevêque de Los Angeles.

S'inspirant d'un article paru dans l'*Apostolos Andreas* (no 135), l'évêque conclut que l'expérience acquise au cours de ces 900 ans prouve que :

1) Aucune des deux Églises n'a pu convaincre l'autre de ses idées dogmatiques ni la déterminer à changer ses usages.

2) Le prosélytisme de la part de l'une d'elles chez l'autre n'a pas donné les fruits attendus : il n'a fait qu'augmenter l'hiatus du schisme.

3) Le mouvement appelé « uniate » n'a rien donné de stable ou de solide [1].

4) Le développement du monde protestant et ses efforts en vue de grouper ses forces révèlent que les méthodes de prosélytisme sont inefficaces pour la restauration de l'unité chrétienne.

5) Les divisions et les suspicions entre chrétiens constituent une faiblesse devant l'ennemi commun. Le christianisme perd ainsi de son influence sur le plan international.

L'évêque dit ensuite que la crise morale et sociale est un appel à l'Église ; celle-ci doit y répondre, car elle seule peut y porter remède. La charité devra surmonter les antagonismes. « Nos discussions et études en commun, centrées sur les problèmes contemporains, nous mèneront sur le chemin qui aboutit à la porte de l'union, pour que

1. *Katholiki* du 30 juillet regrette les inexactitudes dans le développement de ce 3e point et explique qu'il n'existe pas de « mouvement uniate » ; « Il y a simplement dès le début dans l'Église catholique des fidèles qui suivent le rite liturgique byzantin ».

soit réalisée la parole du Seigneur : « Il y aura un troupeau, un pasteur ».

Aussi, Mgr Athénagore invite-t-il le cardinal-archevêque de Los Angeles à créer des cercles d'études pour des questions théologiques à l'exemple de la France où il existe des rencontres entre théologiens catholiques-romains et orthodoxes : « De pareils cercles pourraient faire beaucoup en Amérique pour promouvoir la compréhension mutuelle et la collaboration ». La lettre se termine comme suit :

« J'espère, Éminence, « et l'espérance ne confond pas », que vous ferez tout ce qui est en votre pouvoir et que vous userez de tout votre prestige pour que l'autorité suprême de l'Église romaine, après avoir étudié la présente proposition, consente à prendre l'initiative suggérée par le journal *Apostolos Andreas* pour réaliser la communion par la voie de la compréhension et de la collaboration des chrétiens dans la charité.

» En conclusion, je vous invite à visiter notre cathédrale de Sainte-Sophie, aujourd'hui achevée, et en demandant la faveur de vos prières, j'ai l'honneur de me dire de Votre Éminence le frère dans le Christ ».

† Athénagore,
Évêque d'Élaia [1].

Relevons ici le passage de l'*Apostolos Andreas* (organe officieux du Patriarcat œcuménique) dont Mgr Athénagore fait mention. Il eût peut-être mieux fait de ne pas se référer à cet écrit qui s'intitule *Le schisme de l'Église occidentale* et qui conclut comme suit :

« L'Église de Rome doit être convaincue que, par les moyens dont elle use, il est impossible d'arriver à une soumission ou à une union des Églises sous son autorité. Le mieux serait qu'on établisse une amitié et une collaboration sur le domaine pratique, moral et social de l'action des Églises. Cela constituerait le premier pas vers le chemin qui mènera un jour le monde chrétien vers l'Église une, « un Troupeau », sous un Pasteur, certes, non pas un homme mais sûrement l'Homme-Dieu, le Christ [2].

1. Cfr *AA* 17 juillet et 24 juillet. Le cardinal-archevêque a par la suite répondu qu'il fera examiner la proposition de Mgr Athénagore par des théologiens compétents dans ces questions, et qu'il serait heureux de pouvoir prochainement visiter la nouvelle cathédrale Ste-Sophie. Cfr *AA* 4 août.

2. Cfr *AA*, N° 135, 23 janvier.

On comprendra dès lors pourquoi Mgr Athénagore s'étonne dans sa lettre de ce que l'Église romaine ne collabore pas directement au mouvement œcuménique, bien que les milieux avertis de ce mouvement aient depuis longtemps déjà constaté et fait ressortir que la seule collaboration « pratique » ne résout aucun problème fondamental.

Citons ici un passage d'un article de M. J. MEYENDORFF : *Un neuvième centenaire douloureux* [1]. Il touche le fond du problème.

« Les vicissitudes historiques, les faiblesses humaines et d'autres causes de nature variée ont empêché la concorde ecclésiastique, mais tout cela n'aurait pas mené à une rupture définitive, si sous la banalité des litiges n'était apparue la divergence fondamentale concernant l'idée de l'Église. Cela nous ne devons pas le perdre de vue et ne pas craindre le « dogmatisme » ou l'intolérance mais examiner honnêtement et tranquillement avec nos frères catholiques l'ancienne conception de l'Église, sans laquelle notre union ne pourra s'établir ».

Quelques remarques de *Pantainos* (21 juillet) font ressortir toute la gravité de la situation : il faudra du temps pour arriver à établir des relations amicales « parce que nous sommes divisés jusque dans notre subconscient ». Cela explique sans doute aussi pourquoi l'A. ne peut voir dans l'Église catholique-romaine qu'une « dictature spirituelle », ce qui lui fait souhaiter la suppression des notions de primauté et d'infaillibilité. L'A. rappelle cependant aux Orthodoxes qu'il ne s'agit pas là d'idées personnelles ni de conceptions d'une Église locale particulière, mais de la conscience de l'Église tout entière. Le schisme n'est pas seulement un événement historique, c'est un péché : mais il sera un jour rendu inexistant.

Katholiki a applaudi à l'article du prof. IOANNIDIS paru dans *Ekklisia* [2]. Il le commente longuement [3].

L'édition des deux volumes 1054-1954 d'*Irénikon*, à laquelle

1. Cfr *Le Messager* (périodique de l'Action chrétienne des Étudiants russes), 1954, N° 3, p. 9.
2. L'article a paru en traduction dans le dernier fascicule d'*Irénikon*.
3. Cfr *Katholiki* du 9 et 16 juillet, art. *Le rapprochement et la collaboration des deux Églises*.

plusieurs professeurs de l'université d'Athènes ont collaboré est citée en exemple à suivre en Grèce même : « Qu'est-ce qui empêche la réalisation de pareilles entreprises unionistes dans notre pays ? » Elles contribueront à se connaître, se comprendre, à s'estimer et à mieux s'aimer.

Proche-Orient Chrétien, nº 1, 1954, publie la conférence donnée par le R. P. Congar à Jérusalem à l'occasion de la Semaine de l'Unité de cette année (*Après neuf cents ans*, pp. 3-25).

La Nouvelle Revue Théologique a consacré un numéro spécial aux *Neuf siècles de Schisme, Regards sur l'Orthodoxie.* — En voici le sommaire :

R. Janin, A. A. — *Le schisme de 1054.*

E. Herman, S. J. — *Neuf siècles de schisme entre l'Église d'Orient et d'Occident.*

S. Tyszkiewicz, S. J. — *Le Visage de l'Orthodoxie.*

A. Wenger, A. A. — *Les divergences doctrinales entre l'Église catholique et les Églises orthodoxes.*

P. Mailleux, S. J. — *Lueurs d'espoir.*

Dans *The Tablet* du 17 juillet : E. I. Watkin, *Christendom Divided* [1].

Anglicans. — Signalons le sympathique article du Rév. H. R. T. Brandreth OGS, dans le *Church Times* du 9 juillet : *Dom Lambert Beauduin : Peacemaker. Tribute for his eightieth Birthday.*

De même la lettre de Lord Halifax publiée ici même (*Note et Doc.*, p. 326).

L'organe *Parish and People*, 1954, nº 3, contient un article bien informé, *Liturgical Reform in the Church of Rome* (E. Newman-Walters).

The Tablet du 17 juillet publie un article de Michael Richards,

1. L'article a eu de bons échos dans la correspondance du *Tablet.* Le professeur Cyril Toumanoff, catholique lui aussi, y a apporté quelques corrections et précisions intéressantes. Cfr *Tablet*, 7 août, p. 138. — Mentionnons encore dans le dossier de l'*Actualité religieuse dans le monde*, août 1954, un article bien documenté et illustré : *Les Églises orthodoxes.* pp. 13-21.

Well-Meant Interference. French Catholics and English Problems, dont l'esprit contraste singulièrement avec celui du prof. E. I. WATKIN qui le précède et dont nous faisons mention ci-dessus.

L'auteur simplifie indûment certains problèmes et juge opportun de semer la snspicion sur des personnes et des œuvres qui n'en sont pas à leur première expérience. La rédaction du *Tablet* a reçu ces temps derniers une abondante correspondance sur le thème « *The Conversion of England* ». Les lettres qui ont été publiées révèlent le sérieux et l'esprit vraiment « catholique » avec lequel plusieurs correspondants envisagent ces questions.

Protestants. — Dans *Unitas*, 1953, n° 4, Raymond HAMMER, STD : *Efforts towards Reunion between Catholic and non-Catholic Christians in Germany* (pp. 212-222).

Les *Una Sancta-Rundbriefe* (Meitingen) paraissent depuis le début de cette année sous une forme élargie. Nous comptons une prochaine fois donner une courte analyse de quelques contributions qui semblent particulièrement répondre au but de ces publications [1].

L'*Église luthérienne et Rome,* tel est le sujet d'une conférence du théologien luthérien Dr. Ernst SOMMERLATH (Leipzig), à Hambourg [2].

Les objections protestantes classiques sont à nouveau reprises ici : la grâce méconnue au profit de la justice des œuvres ; l'abandon du vrai caractère « apostolique » par la proclamation de dogmes ; l'idée du caractère sacrificiel de la Messe ; la recherche de puissance ; le pouvoir absoln du Pape comme condition de salut. Il ne semble pas que cette partie négative de la conférence, où se retrouvent toutes les armes d'un vieil arsenal, ait tiré quelque profit de l'autre partie où l'Église évangélique est soumise à une critique assez radicale. Elle a été formulée en cinq points que *Herder-Korrespondenz* reprend comme suit :

1. — L'individualisme dans notre Église doit nous remplir d'inquiétude. La Bible est interprétée arbitrairement. On la traite, suivant l'expression de Luther, comme un cordonnier traite un morceau de cuir.

1. Éditeur : P. Thomas SARTORY OSB, Niederaltaich.
2. Cfr *HK*, 1954, N° 7, p. 318 ; et *VUC*, 1954, N° 62.

2. — La doctrine de la justification par la grâce de Dieu n'est plus comprise aujourd'hui par les luthériens.

3. — Alors que, dans l'Église catholique, la vie de la foi est marquée par un objectivisme clair et ferme, il existe dans le luthéranisme un subjectivisme trop accentué.

4. — L'Église catholique se présente comme une réalité sacramentelle *(Sakramentskirche)*. La lacune sur ce point dans l'Église luthérienne est inquiétante *(beunruhigende Sakramentslosigkeit)*. Le pire a été évité, mais il y a encore bien des déficiences à combler.

5. — L'Église catholique est nettement consciente d'être une Église : elle en témoigne sans équivoque. Elle a pris, vis-à-vis de tous les problèmes récents, une position franche et claire. « Nous devrions également développer davantage cette conscience d'être une Église. L'Église évangélique ne devrait pas trop sacrifier à l'esprit du temps ».

Dans *Verbum Caro*, 27/28, la « Tribune œcuménique » est, cette fois, occupée par le professeur Léon ZANDER. Dans un long exposé, il traite du problème « tridimensional » du catholicisme-protestantisme-orthodoxie (pp. 142-156).

En abordant le problème du protestantisme, l'A. en vient à parler de ce qu'il appelle le « mouvement ecclésial » ou le « mouvement en faveur d'une actualisation plus grande de l'Église » au sein du protestantisme contemporain. Il constate un « réveil de la faim eucharistique dans le protestantisme ». Certains efforts tendant à rétablir la succession apostolique sont demeurés sans succès parce que, dans l'esprit de ceux qui la recherchaient, la succession avait en quelque sorte été coupée de l'ensemble de la vie ecclésiale, « avec la dogmatique, la liturgique et la canonique qu'elle comporte ». Quant au mouvement liturgique, il est du nombre des « mouvements transconfessionnels », il caractérise la vie de toutes les Églises d'aujourd'hui. On assiste à une redécouverte du monachisme par les protestants. Une mariologie « protestante » apparaît. La patristique est étudiée avec attention. Parmi beaucoup d'autres, tous ces phénomènes « ne sont-ils pas les étapes, quoique plus ou moins conscientes seulement, vers le chemin du *retour à Rome* ? »

Le retour à « la Rome qui nous attire tous » ne paraît plus possible à l'A. parce que la « Rome de la charité chrétienne, de l'inspiration et de la liberté a cessé d'exister ». Toutefois, après ce jugement assez téméraire, M. Z. s'arrête au phénomène du « complexe anti-romain

dont souffre le monde protestant, à peu d'exceptions près, et aussi le monde orthodoxe dans sa presque totalité » : « Cette situation est extrêmement sérieuse car le complexe anti-romain déforme toute la perspective ecclésiastique en la rendant à la fois unilatérale et fausse ». Citons-le encore :

« Il suffit que quelque chose soit catholique pour paraître *à priori* suspect. Le nom même de Rome qui, jadis, était le symbole du christianisme universel, est devenu odieux. Il suffit de dire qu'une chose quelconque a un arrière-goût catholique romain pour la discréditer et cela quelle qu'en soit la valeur. En raison de cette psychologie, toute une série de manifestations et d'attitudes ecclésiastiques ne sont plus jugées d'après leur valeur intrinsèque, parce qu'elles sont bonnes ou mauvaises, vraies ou fausses, mais on pose à leur propos la seule question : quel rapport Rome entretient-elle avec elles ? » L'A. tout en ayant soin de se déclarer solidaire avec les protestants dans leur appréciation de la primauté pontificale, estime pourtant qu'il faut examiner de front le problème du « complexe anti-romain », état d'esprit « qui ne résulte d'ailleurs pas d'une conviction intellectuelle, mais d'un sentiment hérité ». Et il ajoute : « Nous sommes obligés de reconnaître avec une profonde gratitude toutes les richesses de l'Église catholique dans les domaines de la mystique et de la liturgie, nous admirons et vénérons ses martyrs et ses saints, ses œuvres théologiques et culturelles. Tout protestant et tout orthodoxe doit estimer et aimer dans le catholicisme ce qu'il renferme de grandeur et de sainteté réelles. Alors seulement nous nous affranchirons de cette maladie qu'est le complexe anti-romain, alors seulement, nous serons vraiment libres ». L'article s'achève par quelques réflexions sur le mouvement de la Réforme et sur l'attitude œcuménique.

Nous nous empressons de rendre ici à l'ANGLICAN AND EASTERN CHURCHES ASSOCIATION, dont il fut question dans la dernière Chronique (p. 193), son âge vénérable : qu'on lise 90 au lieu de 19.

Vers l'Unité chrétienne, n° 63, donne une énumération impressionnante des rencontres œcuméniques qui ont eu lieu cette année dans le monde. Le bulletin fait également mention des « pèlerinages œcuméniques », nouvelle forme des contacts interconfessionnels et d'union dans la prière.

Aux États-Unis de nombreux congrès se sont tenus. De nombreux représentants de l'étranger s'étant rendus sur le nouveau continent en vue de la grande assemblée d'Évanston, on a profité de leur présence pour en organiser d'autres dont nous traiterons dans une prochaine chronique.

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

The Ecumenical Review de juillet débute par un article de Marc BOEGNER, *An Appraisal of the World Council of Churches.*

L'A., qui depuis seize ans est intimement lié aux destinées du Conseil, expose ses expériences et impressions. Malgré certaines critiques, le Conseil des Églises a pu éviter le danger de dégénérescence et ne s'est point figé dans un bureaucratisme fermé au souffle de l'Esprit. Sans perdre de vue la réalité politique, le Conseil s'est tenu au-dessus de toute influence de cet ordre. Bien qu'appréciant plus justement certains points de vue romains, le Conseil ne peut être accusé de pousser les Églises protestantes vers Rome. L'œcuménisme ne portera ses fruits que s'il obéit à la vérité, qui ne peut être dissociée de la charité. Pour faire justice à différents reproches et accusations formulés à l'égard du Conseil œcuménique, l'A. souligne le souci de ses responsables de conserver au mouvement son caractère prophétique.

Signalons au nombre des autres articles une analyse du prof. Roland H. BAINTON, de Yale, sur l'*Histoire du Mouvement œcuménique,* ouvrage qui a paru cet été. — Outre le texte du 3e rapport sur le thème d'Évanston, on y trouve une étude sur le problème théologique des laïques (H. H. WALZ). Des notes bibliographiques traitent de publications récentes sur l'Espérance chrétienne, sur l'Église orthodoxe, sur l'Église et le peuple juif et sur l'attitude chrétienne envers le communisme.

Son Ém. le Cardinal STRITCH, archevêque de Chicago (le diocèse où est situé Évanston), a publié le 17 juillet une LETTRE PASTORALE sur la question de l'Unité chrétienne. Les dirigeants du Conseil œcuménique ont témoigné avec regret de ce qu'elle paraît constituer un recul par rapport à l'Instruction du Saint-Office publiée en décembre 1949. Cette attitude de la hiérarchie américaine est sans doute due à la situation religieuse spéciale des États-Unis.

L'ASSEMBLÉE D'EVANSTON (15-31 août), si longtemps et minutieusement préparée, vient d'exécuter son programme extrêmement chargé et varié de 17 jours. Nous aurons à en exposer les principaux aspects et à en dégager les résultats dès qu'une information plus complète le permettra. L'Assemblée a élu six nouveaux PRÉSIDENTS du Conseil œcuménique, après avoir amendé les Règlements du Conseil et spécifié qu'aucun président sortant n'était immédiatement rééligible. Une certaine agitation s'est manifestée dans les rangs de l'Assemblée en faveur de la présence d'un laïc parmi les présidents, mais aucun nom n'a été proposé. Voici la liste des nouveaux élus :

Le Dr. John BAILLIE, principal du *New College*, Édimbourg, membre de l'Église d'Écosse.

L'évêque Sante Uberto BARBIERI, de Buénos-Ayres, de l'Église Méthodiste (des États-Unis) en Argentine, Uruguay et Bolivie.

L'évêque F. K. Otto DIBELIUS, de l'Église évangélique unie de Berlin-Brandebourg et président de l'Église évangélique d'Allemagne.

Le métropolite Mar Thomas JUHANON, de l'Église Mar Thomas syrienne de Malabar, Inde du Sud [1].

Mgr MICHAEL, archevêque orthodoxe pour l'Amérique du Nord et du Sud (Patriarcat œcuménique).

L'évêque Henry Knox SHERRIL de New-York, président de l'Église protestante épiscopalienne des États-Unis.

7 septembre 1954.

1. Ce groupement s'est formé il y a environ un siècle sous l'influence des missionnaires de la *Church Missionary Society* (anglicane, de tendance évangélique). A présent les Mar Thomites sont environ 200.000. Ils sont entièrement protestants de doctrine, dans le sens latitudinarien, et n'ont gardé que l'aspect extérieur des cérémonies et rites de l'Église jacobite orthodoxe. Celle-ci réordonne, quand un prêtre Mar Thomite devient jacobite orthodoxe. Leurs doctrines leur permettent donc d'entrer en relations des plus étroites avec d'autres confessions protestantes. Ils ont l'intercommunion avec les Anglicans. Nous avons signalé récemment (cfr *Chronique* 1953, p. 298-299) leur initiative en vue de l'établissement d'une Église unie en Inde « sans insistance sur un aspect doctrinal particulier concernant l'épiscopat et les sacrements ». Un rapport a été publié qui recommande déjà l'intercommunion entre ce groupe et l'Église unie de l'Inde du Sud.

Notes et documents.

I. Document du Saint-Siège relatif à la piété mariale.

On sait que, pour célébrer le centenaire de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception (1854), le Saint-Siège a favorisé par une « année mariale » les cérémonies, études, prédications, prières relatives au culte de la Mère de Dieu.

Il était souhaitable que, à cette occasion, certains aspects essentiels de la mariologie authentique soient rappelés à l'attention des catholiques, qui se sont souvent laissé entraîner dans des dévotions peu éclairées et parfois mal fondées doctrinalement en cette matière, dans laquelle le contact avec l'ancienne et riche tradition de l'Orient eût été particulièrement utile.

A l'occasion d'un *Congrès liturgique* tenu à Vicence du 19 au 23 juillet de cette année, et qui avait pour objet la « liturgie mariale », le Pape Pie XII, a chargé Mgr Montini, prosecrétaire d'État, d'encourager les travaux des congressistes.

« La liturgie, est-il dit dans cette lettre, n'est pas seulement une chaire de vérité doctrinale, elle est aussi et avant tout une école de sainteté et le moyen par excellence d'incorporer les âmes au Christ. Il est donc à prévoir que les travaux du Congrès de Vicence seront spécialement orientés vers ce but spécial de la liturgie mariale et qu'ainsi la piété mariale, ramenée à ses fins authentiques, retrouvera sa vraie destination, à savoir d'être la voie qui nous dirige vers Jésus grâce à la transformation la plus attentive et la plus amoureuse du vieil homme en l'homme de justice et de sainteté chrétiennes. Toute autre forme de dévotion mariale qui néglige cet aspect devient nécessairement défectueuse et moins agréable à la Mère du ciel qui n'a rien tant à cœur que notre reconnaissance à la vie de son divin Fils. Aussi, qui dira les biens précieux que procurerait à l'Église, à chaque membre comme à tout le corps, ce souffle puissant d'amour de Marie, qui en ces temps tourmentés sont un signe éclatant de confiance, si cet élan d'amour était guidé et développé selon cet esprit du culte liturgique. Alors, notre dévotion à Marie, bien loin de s'épuiser dans un sentimentalisme superficiel ou dans une recherche inquiète et égoïste de faveurs temporelles, sera marquée

de ces traits de maturité et de profondeur qui sont la garantie d'une vie religieuse durable et féconde... » (*Osservatore romano* du 12-13 juillet 1954, p. 3).

Ce document, publié au milieu de l'année mariale et au milieu de nombreux congrès mariaux, vient à son heure. Il fixe les normes qui doivent maintenir la piété dans ses limites doctrinales et traditionnelles, et la met en garde contre ce « sentimentalisme superficiel », et ce dévotionisme de mauvais aloi qui fausse si souvent la piété de nos fidèles. Ce sera une joie pour beaucoup que d'entendre ce rappel au vrai *sentire cum ecclesia*, dont la liturgie est la plus sûre manifestation.

Lettre de Lord Halifax.

A l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de dom Lambert Beauduin, fondateur du monastère de l'Union, et des fêtes qui ont été célébrées en son honneur lors de la remise de l'ouvrage « *1054-1954, L'Église et les Églises* » à lui dédié, Lord Halifax, le fils du grand Halifax qui a été si longtemps le principal agent du mouvement pour l'Unité chrétienne dans l'anglicanisme, a adressé à dom Beauduin les lignes suivantes :

Garrowby (York), le 23 juillet 1954.

Cher et Révérend Père,

A l'occasion de votre quatre-vingtième anniversaire, j'ai le grand plaisir de vous exprimer mes félicitations les plus chaleureuses, et de me joindre aux vœux que, j'en suis sûr, vous êtes en train de recevoir de toute partie de la chrétienté. Or, je suis reconnaissant, et je sais bien qu'une grande partie des anglicans ici au Royaume-uni et à l'étranger, partagent mes sentiments, qu'après une vie édifiante, et les travaux précieux que vous avez su mener à bonne fin, vous êtes encore entre nous et surtout chez vos chers fils, les moines de l'Unité au Prieuré, et que même aujourd'hui vous continuez l'œuvre à laquelle vous avez consacré de longues années.

En contemplant les efforts que vous avez toujours faits pour la réussite du christianisme, c'est avec une grande joie que je rappelle la mémoire inoubliable du Cardinal Mercier et de mon père bien aimé. En s'en souvenant, rappelons-nous les mots de l'apôtre : « *Itaque, fratres mei dilecti, stabiles estote et immobiles ; abundantes in*

opere Domini semper, scientes quod labor vester non est inanis in Domino » (ad Corinth. I, XV, 58).

En vous souhaitant la paix et la joie que vous éprouvez en contemplant la grande conception de l'Unité à laquelle vous avez dédié tant d'années précieuses, je vous prie de croire, cher et Révérend Père, que nos prières sont toujours offertes pour l'œuvre de l'Unité, pour les frères du Prieuré et pour votre intention.

Veuillez agréer cette expression de mes sentiments les plus chaleureux et les plus respectueux. HALIFAX.

III. Le deuxième Congrès liturgique de St-Serge à Paris.

Nous avons rendu compte l'an dernier (*Ir.*, t. XXVI, 1953 pp. 308-309) du premier congrès liturgique tenu à l'Institut de théologie orthodoxe de Saint-Serge à Paris, au mois de juillet 1953. Nous terminions alors notre notice en disant que les participants avaient manifesté le désir de revenir chaque année dans le décor sympathique du *Podvorie* pour assister à une réunion semblable.

Les organisateurs des sessions n'ont pas manqué de répondre à cet appel. Du 6 au 5 juillet de cette année, un groupe important de liturgistes, professionnels ou amateurs, appartenant à différents pays et confessions chrétiennes, se sont de nouveau réunis pour entendre des communications scientifiques et échanger leurs vues. Voici quel était le programme des conférences :

1. R. P. Louis BOUYER, de l'Oratoire, professeur à l'Institut catholique de Paris, *Le lien entre les deux parties de la liturgie eucharistique* ; *De la liturgie de la parole à la liturgie du sacrifice :* La messe des catéchumènes, ou liturgie de la parole qui a sa source dans les prières synagogales, ne trouve son achèvement que dans la liturgie eucharistique. — 2. Pasteur Bengt STRÖMBERG, aumônier de l'Ambassade de Suède à Paris, *L'élévation dans la messe suédoise :* Histoire de l'élévation dans la liturgie suédoise, où un mouvement de Haute Église cherche à la remettre en honneur. — 3. R. P. Alexis KNIASEFF, de l'Institut Saint-Serge, *La théodicée de Job dans les offices byzantins de la Semaine Sainte :* Les lectures du livre de Job figurent à la Semaine Sainte, parce que le mystère de la Rédemption accomplie par le Christ est la réponse à la question de la souffrance humaine posée par ce livre. — 4. Mgr Léon GROMIER, chanoine de la Basilique Saint-Pierre à Rome, « *Caeremoniale episcoporum* »,

sources, composition, mentalité, adaptation : Histoire de ce livre, dont le conférencier prépare un commentaire, et critique des cérémonies actuelles. — 5. Rév. Allan McARTHUR, Recteur de Peterhead Old Parish Church, *La structure de l'Année chrétienne et les anciens lectionnaires :* La formation de l'année liturgique dans l'Église ancienne ne se fit pas par la simple création de nouvelles fêtes, mais, on arriva en plusieurs étapes, à un ensemble mieux ordonné, basé sur des vues théologiques plus complètes. — 6. Prof. Wolfgang TRILLHAAS, de l'Université de Göttingen, *La communion dans l'ancienne messe luthérienne :* Deux tendances fondamentales dans la formation et dans la composition de la messe luthérienne : l'une « bibliciste », n'acceptant que ce qui relève des donnés scripturaires, l'autre corrigeant la première par l'élément traditionnel. — 7. Prof. Théodose SPASSKY, de l'Institut Saint-Serge, *La pratique de l'Hagiasma :* Sacramentalité de la consécration des eaux en la vigile de l'Épiphanie en Orient. — 8. Dom Virgile FIALA, du scolasticat de théologie de Beuron, *Le Rite des ordinations, et résumé de son développement :* Histoire des différents ordres, spécialement dans l'Église romaine. — 9. Prof. Rudolf SCHNEIDER, de l'Université de Kiel, *Le caractère biblique de l'anaphore eucharistique dans l'ancienne Église :* Les éléments scripturaires des anciennes anaphores varient suivant les familles liturgiques. — 10. Rév. A. J. B. HIGGINS, de Ilkley (York), *Les origines de l'Eucharistie :* L'institution de l'Eucharistie et ses relations avec le repas pascal des juifs. — 11. R. P. Alexandre SCHMEMANN, professeur au Séminaire orthodoxe de Saint-Vladimir à New-York, *Jeûne et liturgie :* Importance du jeûne comme préparation à la venue du Seigneur dans l'Église orientale. — 12. Le R. P. C. DUMONT, O. P., directeur du centre « Istina » de Boulogne-sur-Seine. *La Liturgie de la messe comme pédagogie de la charité :* Exigences œcuméniques de la charité en relation avec la liturgie de la messe. — 13. Dom Bernard CAPELLE, Abbé du Mont-César à Louvain, *L'intercession dans la structure de la messe romaine :* Les *Mementos* des vivants et des morts, sont indépendants de la grande prière d'intercession, *oratio fidelium.*

La réussite de ces réunions fait prévoir qu'on est désormais en présence d'une institution régulière, dont il y a beaucoup à espérer, étant donné la qualité des participants. Le jour où les sessions de Saint-Serge pourront entreprendre la publication des travaux de leurs conférenciers, un rayonnement beaucoup plus grand sera assuré à ces journées d'études, qui pourront devenir à la longue un des foyers des plus utiles et des plus sérieux pour l'histoire des liturgies chrétiennes. D. O. R.

IV. Note complémentaire sur la Réforme ecclésiastique en Roumanie.

Pendant que nous rassemblions les matériaux de la Chronique que nous avons fait paraître dans le fasc. 1 d'*Irénikon* de cette année [1], le volume complet des documents relatifs à la nouvelle législation religieuse roumaine a paru à Bucarest, sous le titre de *Legiuirile Bisericii Ortodoxe Române sub inalt prea sfinţitul patriarh Justinian 1948-1953* (Bucarest, Editura Institutului biblic şi de misiune ortodoxă, 1953 ; in-8, VI-526 p.).

Il nous fournit l'occasion de compléter notre chronique, pour laquelle nous ne disposions pas encore de tous les textes *in extenso*. Quelques-uns de nos lecteurs seront heureux sans doute de prendre connaissance des points suivants :

Après une courte préface du patriarche, on y met en évidence l'art. 84 de la Constitution de la RPR qui garantit la liberté de conscience et rappelle que « le mode d'organisation et de fonctionnement des Cultes religieux est réglementé par la loi ». Le volume contient de fait le Statut (cf. *ibid.*, p. 55) et les huit Règlements (p. 60) dans l'ordre suivant : 1, 8, 3, 2, 5, 4, 6, 7 et la *Règle* monastique dont le titre a été légèrement modifié : *Règlement pour l'organisation de la vie monastique et pour le fonctionnement administratif et disciplinaire des Monastères.* Entre 3 et 2 se trouve encore le *Règlement intérieur du Congrès National ecclésiastique* (*ibid.*, p. 56) approuvé par le Saint-Synode le 23.10.1948 (52 art.). La *Décision du Saint-Synode sur le fonctionnement des écoles monacales* (*ibid.*, p. 67-69) n'a pas été reprise. Viennent enfin quatre décisions du Saint-Synode ou du patriarche parmi lesquelles nous remarquons surtout celle (non datée) qui défend de célébrer la sainte Liturgie plus d'une fois par jour, et les *Normes concernant la peinture ecclésiastique* (*ibid.*, p. 88 ; Legiuirile, pp. 429-450). A la fin figure un *Guide canonique* alphabétique, dû au prof. Liviu STAN avec renvoi aux canons des apôtres, des conciles et des Pères, ainsi qu'un Index du volume.

Nous avions déjà signalé plusieurs moyens employés pour la réforme du clergé (*ibid.*, 61-63). Dans le *Règlement pour la nomination et le transfert du clergé* (p. 60, n° 5), aux art. 27-29 on détermine l'inspection annuelle à faire chez le curé par le protopop et à contrôler par le Conseiller administratif ou l'Inspecteur ecclésiastique. A la fin du Règlement, se trouve le formulaire du procès-verbal que le proto-

1. *La Réforme législative du Patriarche Justinien* dans *Irénikon*, 1954, fasc. I, pp. 51-92.

pop doit remplir à cette occasion. Cette pièce comprend neuf chapitres et chaque chapitre contient dix points très détaillés et précis sur le comportement du curé :

A. *Au point de vue du ministère ecclésiastique :*

1. Comportement dans les services divins, la piété, la correction et l'exactitnde dans l'accomplissement des devoirs sacerdotaux ; 2. Rapports avec le personnel ecclésiastique, avec les paroissiens et avec les autorités locales ; 3. Rapports avec les autorités supérieures ecclésiastiques.

B. *Au point de vue culturel-missionnaire :*

1. Activité prédicatrice ; 2. Activité catéchétique ; 3. Activité culturelle, antisectaire et colportage.

C. *Au point de vue économique et administratif :*

1. Lecture particulière religieuse, morale, sociale et culturelle ; 2. Activité dans le domaine de l'administration paroissiale ; 3. Œuvre « samaritaine dans la paroisse ». Pour chaque chapitre le curé reçoit une note (de 1 à 10) et une moyenne (annuelle) pour le tout jusqu'à la fin de son activité pastorale.

Donnons comme exemple concret des 90 questions du formulaire celles de A 2 :

« 1. Surveille-t-il et dirige-t-il l'accomplissement du service des chantres et du sacristain... ? — 2. Quels sont les rapports entre le prêtre et le chantre ou le sacristain... ? — 3. Conserve-t-il la barbe et les moustaches..., les rase-t-il..., les coupe-t-il... ? — 4. Fréquence numérique des fidèles à l'église, d'après l'âge... — 5. Nombre de ceux qui se sont confessés et ont communié au cours de l'année, ... enfants, ... jeunes gens, ... hommes, ... femmes. — 6. Visite-t-il les paroissiens à la maison et pour quelle raison... ? — 7. Quels vices sévissent dans la paroisse et leur cause ... ? — 8. Le prêtre se trouve-t-il en inimitié ou en procès avec quelques-uns des paroissiens ou les paroissiens ont-ils quelque plainte contre lui... ? — 9. Quels sont les rapports entre le prêtre et les autorités locales... ? — 10. Défauts *(viciile)* du prêtre : buveur..., fume..., joue aux cartes... ».

Le Conseiller administratif ou l'Inspecteur ecclésiastique doit vérifier sur place l'exactitude et l'objectivité du procès-verbal rédigé par le protopop (art. 29).

La question de la célébration multiple de la sainte Messe intéressera les liturgistes. Le Saint-Synode donne les motifs suivants de la défense de cet usage : « La « binaison » est une innovation inconnue dans la pratique de l'Église œcuménique avant le moyen âge,

lorsqu'elle a été inaugurée en Occident. Elle fait partie d'une série d'innovations liturgiques dans l'Église Romaine Catholique ; elle est en particulier une des conséquences des spéculations sur le caractère expiatoire du sacrifice eucharistique et fondée sur l'idée fausse que la valeur de ce saint Mystère croît avec le nombre de ses répétitions. — Outre ces motifs de piété, s'est encore augmentée l'avidité de quelques-uns parmi les clercs romains-catholiques qui ont recouru à la répétition de la Liturgie pour recevoir un paiement pour chaque Liturgie célébrée, un fait qui a conduit — et non seulement l'une ou l'autre fois, — à la mécanisation et à des abus, avec des Liturgies doubles et triples — qui atteignent au sacrilège. Ces faits ont été flétris et condamnés par des liturgistes de marque de l'Occident et même par des synodes locaux occidentaux.

De plus, au point de vue historique, la « binaison » paraît une pratique non seulement privée de prestige, mais même compromise ; ensuite, au point de vue théologique, elle représente une innovation « étrangère à l'esprit, à la tradition et à la pratique de l'Église Orthodoxe de l'Orient, héritière et gardienne intacte de la tradition de l'Église œcuménique primitive » (p. 428).

Le prof. Ene BRANIȘTE, *Despre « inovații » în săvârșirea servicilor divine*, dans *Studii teologice*, 1953, 279-303, énumère aussi une série d'innovations, « d'autant plus dangereuses, qu'elles insinuent l'introduction, dans le culte, de certaines doctrines étrangères à l'enseignement orthodoxe de la foi, qui sont dues à l'influence des cultes non orthodoxes, et spécialement du culte catholique ; cette influence s'est exercée en premier lieu sur le culte de l'Église en Ardéal, autant chez les orthodoxes que chez les revenus » (p. 291). Toutefois il n'y est pas question de la binaison.

Pour finir nous voudrions donner ici une courte bibliographie sur la canonisation des saints dans l'Église orthodoxe roumaine :

M. THEODORIAN-CARADA, *Câtiva sfinții*. Bucarest, 1920.

L. PETIT, *Bibliographie des acolouthies grecques*. Bruxelles, 1926.

N. POPESCU-PRAHOVA, *Canonizarea în Biserica Ortodoxă*. Cernăuți, 1942.

Liviu STAN, *Sfinții Români*. Sibiu, 1945. L'A. avait conclu, après avoir parlé des canonisations populaires et officielles : « La parole est au Saint-Synode. Nous l'attendons pleins d'un ardent espoir ». Cf. S. SALAVILLE, dans *Revue des Études Byzantines*, 4 (1946), 285-287 et id., *Pour un répertoire des néo-saints de l'Église Orientale*, dans *Byzantion* 20 (1950), 223-237.

D. I. D.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Vincent Taylor. — The Gospel according to St. Mark. The Greek Text with Introduction, Notes, and Indexes. Londres, Macmillan, 1952 ; in-8, 696 p., 50 sh.

— **The Names of Jesus.** Londres, Macmillan, 1953 ; in-8, 179 p., 12 sh. 6 d.

Austin Farrer. — A Rebirth of Images. The Making of St. John's Apocalypse. Londres, Dacre Press, 1949 ; in-8, 350 p., 25 sh.

— **A Study in St. Mark.** Londres, Dacre Press, 1951 ; in-8, 398 p., 25 sh.

Hermann Kuhaupt. — Der neue Himmel und die neue Erde. Eine theologische Auslegung Apk. 21.1-22.5. Munster, Regensberg, 1947 ; in-8, 286 p.

Dix années de patientes études ont mené M. Taylor à nous livrer ce commentaire de l'Év. de S. Marc qui ne le cède en rien à ceux des grands prédécesseurs dont il se réclame, de Swete particulièrement. Après une bibliographie choisie, une longue introduction de près de 150 p., précède le commentaire suivi du texte grec ; elle traite de tous les problèmes d'actualité posés par *Mc.*, mais se distingue particulièrement par l'ouverture de son information et par la modération des solutions proposées. On appréciera particulièrement les ch. 8 à 11 de cette introduction. Tenant compte des résultats de l'école de « formcriticism », l'A. découpe l'évangile en 18 « petits complexes » qui se classent en trois groupes principaux : dits et récits fournis sur la base d'une tradition existante, récits basés sur un témoignage personnel, peut-être celui de Pierre, récits provenant des cercles de la communauté primitive et consistant en dits et discours de Jésus. Dans l'élaboration de son texte, *Mc.* a été lié au cadre imposé par l'histoire et par la fin religieuse qu'il se proposait (ch. 10). Au ch. 11, l'A. dégage les grandes lignes de la théologie de *Mc.* : Royaume de Dieu, eschatologie (Jésus aurait prophétisé ses souffrances et sa mort, mais parlé de son retour en termes moins explicites et apocalyptiques que ne le suggère 8.38 et 13.26), christologie et sotériologie qui sont identiques au fonds commun à tout le N. T. ; paulinisme plus verbal que profond. M. T. accorde grand crédit à la valeur historique de l'évangile (p. 148), mais on s'étonne de le voir concéder à la légende et à la déformation populaire certains faits merveilleux comme le baptême, la transfiguration, la visite au tombeau. On regrettera aussi que l'A. n'ait pas reconsidéré le problème de la priorité de *Mc.* dans le groupe synoptique. Quoi qu'il en soit de ces détails, on retiendra surtout de ce commentaire la méthode de M. T. qui impressionne par son sérieux (voir p. ex. les solides analyses des notes additionnelles), le rôle important qu'elle donne à la philologie (les

sémitismes de *Mc.*) et par le grand discernement dont elle fait preuve dans l'usage du *formcriticism*. Ce commentaire est un grand livre qui prendra rang parmi les classiques.

On comprend qu'un maître aussi autorisé puisse se permettre de nous livrer la quintessence de ses méditations sur la christologie du N. T. dans son petit ouvrage sur les noms de Jésus : analyse des 42 titres décernés au Messie par les écrits inspirés : titres principaux, titres messianiques, titres sotériologiques et christologiques proprement dits. Certaines de ces analyses sont très courtes comme Fils de David, Serviteur, Grand-Prêtre ; d'autres plus détaillées comme celle de Seigneur sont d'une pondération et d'un sens religieux remarquables ; toutes nous situent dans un climat anthentiquement chrétien.

Avec les travaux de M. Farrer, nous sommes en présence d'un genre de recherche assez différent. Des années d'études de l'*Apoc.* ont persuadé l'A. qu'elle est l'« unique grand poème qu'ait produit le premier âge chrétien » et que par là elle nous introduit à sa façon dans le monde spirituel du N. T. Convaincu tant de son unité que de son originalité foncière, M. F. s'applique à les démontrer par l'analyse qu'il donne des symboles-clefs de l'*Apoc.* : les septénaires, le calendrier des fêtes, les nombres, où il voit émerger clairement les facteurs rabbiniques qui ont présidé à sa composition, et particulièrement le choix des péricopes des lectionnaires de la synagogue, en relation avec le cycle liturgique de l'année juive. Ce dernier lui fournit un diagramme quadrilatère sur lequel viennent se grouper les séries d'images de l'*Apoc.* : zodiaque, pierres précieuses, douze tribus. On aboutirait ainsi à la conception d'un plérôme qui ne serait pas sans parenté avec ceux imaginés par les milieux gnostiques et montrerait en tous cas combien saint Jean était imprégné d'une culture rabbinique en relation avec le judaïsme hellénistique.

Dans cette étude sur l'*Apoc.* M. F. laissait entendre (p. 306) qu'un travail du même genre pouvait être entrepris sur l'évangile de S. Marc. C'est le résultat de cette tentative que nous présente son second ouvrage. Après un rappel des tendances qui ont prévalu dans l'exégèse de *Mc.*, l'A. pense découvrir (ch. II à VII) les schèmes qui ont permis à l'évangéliste d'organiser son sujet : miracles de guérison, incluant la Résurrection de Jésus et cinq séries de doubles cycles ; puis il montre l'importance du sens préfiguratif du récit dans *Mc.*, particulièrement dans le « petit évangile » (*Mc.*, 1 à 6). L'analyse symbolique de M. F. l'oblige à conclure que la finale en 16.8 s'impose. Que devient dans cet enchevêtrement de thèmes et de figures la valeur historique du récit ? C'est ce dont l'A. s'explique aux ch. 8 et 9, et il la maintient avec conviction. Les ch. suivants corroborent l'hypothèse symboliste par diverses analyses : secret messianique, Fils de l'homme, Apôtres, symbolisme des 12 tribus. M. F. situe la composition de *Mc.* entre 65 et la chute de Jérusalem. Pleines de vues originales et pénétrantes ces deux curieuses tentatives de M. F. sur l'*Apoc.* et sur *Mc.* ne laisseront indifférent aucun exégète, même si les hypothèses proposées ne devaient pas convaincre tout le monde.

Le commentaire suivi des derniers ch. de l'*Apoc.* par M. Kuhaupt donne au lecteur catholique une analyse détaillée et méditée de l'accomplissement de toutes choses dans la venue en plénitude du Royaume. D. E. L.

Mgr. E. J. Kissane. — The Book of Psalms. Vol. I (ps. 1-72). Dublin, Browne and Nolan, 1953 ; in-8, XLVI-320 p., 30 /-.

Cet ouvrage contient la traduction anglaise des 72 premiers psaumes, faite sur le texte critique hébreu. Elle est précédée d'une introduction, où sont traitées les questions générales d'exégèse concernant les psaumes et mises à la portée des séminaristes de Maynooth. Ensuite pour chaque psaume sont indiqués en quelques lignes le sujet, la structure, le sommaire, le texte, les notes critiques et un court commentaire. Ce commentaire est utile pour comprendre le nouveau psautier, qui se rapproche du texte hébreu. D. T. B.

Mgr. F. Borgongini Duca. — Le LXX Settimane di Daniele e le Date messianiche. Padoue, Basilique de Saint-Antoine, 1951 ; in-8, XXXVIII-378 p. avec deux tableaux séparés de chronologie ; 2.500 lire.

L'A. fixe la date précise de l'Incarnation du Christ au 30 mars de l'an 5 a. C. et celle de sa mort au 7 avril de l'an 30 p. C. Il base son calcul sur les semaines de Daniel et le chapitre IX entier de cette prophétie, où est aussi annoncée la destruction de Jérusalem, dont la date est exactement connue. L'originalité de ce comput consiste à trouver des chronogrammes et des cryptogrammes dans les mots et les lettres du ch. IX, qui permettent de compter des années et des jours dans l'ère des Hébreux et de les transposer dans l'ère chaldéenne et chétienne. Les tables chronologiques donnent un conspectus synoptique de ces résultats. D. T. B.

St. Irenaeus. — Proof of the Apostolic Preaching. Translated and annotated by J. P. Smith, S. J. (Ancient Christian Writers, 16). Londres, Longmans, Green and C°, 1952 ; in-8, VIII-233 p., 25 /-.

Entre une introduction détaillée et plus de 400 notes en petits caractères, le P. S. nous offre une traduction consciencieuse, claire, solidement motivée par ses recherches terminologiques et ses recoupements avec l'*Adv. haer.* Il admet que la version arménienne a été faite directement sur le grec, dans la première moitié du V[e] siècle. Contrairement à l'opinion courante, il estime que le but de l'*Epideixis* n'est catéchétique qu'en apparence et qu'Irénée, revenant le plus souvent et avec le plus d'insistance sur les articles de foi combattus par les gnostiques, poursuit, en fait, une fin apologétique. La traduction serre, du plus près qu'on le peut, le texte de la version ; elle ne supplée que rarement, par une paraphrase, à l'insuffisance de sa clarté. Toutes les difficultés de style, d'interprétation, de traduction sont indiquées dans les notes. Le P. S. s'y efforce d'atteindre toujours, à travers l'arménien, l'original grec. Si leur rejet en fin de volume est assez peu commode, elles sont en tout cas les plus abondantes qui aient, jusqu'à ce jour, accompagné une traduction de l'*Epideixis* : elles sont riches d'information bibliographique, d'explications historiques, de parallèles de fond et de forme avec l'*Adv. haer.*, de renseignements sur les affinités possibles ou probables avec d'autres écrits patristiques et avec l'Écriture. Puisse la collection *Ancient Christian Writers* poursuivre sans relâche un effort aussi fructueux. D. B. R.

W. Völker. — Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. (Texte und Untersuchungen, 57). Berlin, Akademie-Verlag, 1952 ; in-8, XXVIII-672 p.

M. V., à qui nous devons déjà deux remarquables études sur la perfection chez Origène et chez Philon, annonce un quatrième volume sur S. Grégoire de Nysse et nous donne ici le travail le plus exhaustif qui soit sur la perfection chez Clément d'Alexandrie. — Treize pages de bibliographie courante et effectivement consultée, 74 p. d'étude critique sur tous les travaux consacrés à Clément, une vingtaine de pages (303-321) pour analyser une terminologie indécise et parfois équivoque, 36 pages d'index des citations, des notes si abondantes qu'elles ne représentent guère moins de la moitié de l'ensemble : le lecteur, impressionné déjà par cet énorme apparat, se rend tôt compte de ce que l'A. ne lui jette pas de la poudre aux yeux et de ce que tout cet appareil n'est que la manifestation superficielle d'un travail considérable. — Ce n'est cependant pas un exposé de toute la théologie clémentine : M. V., si accueillant qu'il soit à tout ce qui éclaire l'objet de son étude, a pris soin de ne pas s'en écarter. Prenant son départ dans la lutte contre le péché (chap. 1) et l'affranchissement des *πάθη* (chap. 2), le gnostique, solidement fondé sur la foi, entame et poursuit son ascension progressive vers la perfection. Le chap. 4, cœur du sujet, traite longuement de la gnose qui, pour nourrir son progrès, se sert de tout ce qui peut approfondir son intelligence des sources (Écriture et Tradition) : sciences, histoire, philosophie, interprétation mystique des Écritures et quête avide de leur sens caché. Le chap. 5 décrit la « vie active » du vrai gnostique c'est-à-dire l'acquisition et l'exercice des vertus. — L'A. — et ce n'est pas le moindre intérêt de son travail — a relevé avec la précision la plus nuancée et grâce aux connaissances déjà acquises par ses précédentes recherches, toutes les influences littéraires et idéologiques qui ont pu agir sur la pensée et l'expression de Clément. A côté des philosophes — non uniquement platoniciens — et parmi les écrivains patristiques dont peut se déceler l'influence, on trouve en bonne place Irénée. M. V. a noté aussi bien les parallèles de doctrine ou d'expression que les divergences (nullement inattendues) entre ces deux auteurs. Il y a entre autres la diversité de leur attitude sur l'accessibilité de tous les mystères à la gnose (p. 437), il y a la doctrine de la divinisation sur quoi ils se rencontrent (bien que *θεοποίησις* n'appartienne pas au vocabulaire d'Irénée), quitte à se séparer ensuite pour l'attribuer, l'un à l'action de l'Esprit, l'autre à l'effort de la gnose. — M. V. a dû s'efforcer de résoudre bon nombre de problèmes dont une solution brutale défigurerait la pensée souvent imprécise et mouvante de Clément, desservie par un vocabulaire parfois peu rigide. Gnose et foi, gnose et sacrements (en fait, il ne s'agit que du baptême dont le sens est vigoureusement mis en relief), Église, martyre, imitation du Christ : autant de questions brûlantes que certains auteurs ont trop souvent résolues sous la poussée trop vive de leurs options personnelles. M. V., par sa modération, son information et son impartialité, a su les éclairer d'une lumière plus sûre et plus sereine.

D. B. R.

R. P. C. Hanson. — Origen's Doctrine of Tradition. Londres, SPCK, 1954 ; in-8, XII-214 p., 25/-.

L'A. de cet ouvrage nous avait donné déjà la conclusion de son étude dans le *JTS* (1948, pp. 17-27). Son livre est d'une information complète et on trouve, heureusement groupées, beaucoup de notions relatives à l'œuvre d'Origène (dates, traductions, sources bibliques, traditions secrètes, règle de foi, canon scripturaire, etc.), qui en font un très bon instrument de travail. L'A. se montre adversaire de toute gnose secrète chez Origène, et, les travaux les plus récents semblent lui donner raison. Quant à la notion de tradition qui serait, chez Origène, une interprétation de l'Écriture ne sortant pas en somme de l'Écriture elle-même, nous reconnaissons qu'elle a un fondement dans les écrits du docteur alexandrin. Celui-ci, en effet, va chercher dans l'Écriture les applications de tout (cfr à propos du « grain de senevé » son *Comm. in Cant.*, éd. Baehrens, p. 208) ; aussi bien, n'aura-t-on pas beaucoup de peine à dire que la doctrine d'Origène sur la tradition est toute en fonction de l'Écriture. Ainsi que l'a fait remarquer von Balthasar (*Le Mysterion d'Origène*, RSR, 1936, p. 530), il ne s'intéresse guère aux théorèmes philosophiques de son temps qu'en les prenant « comme des signes » ; on peut dire aussi — mais ici l'intérêt personnel du grand Docteur est engagé à fond — que les données de l'Écriture sont également pour lui des « signes ». En somme, toute la tradition serait à chercher chez lui dans une continuation de ce que le Christ et les Apôtres ont expliqué de l'A. T. à la lumière du personnage central du Nouveau. Mais cette conception sera finalement si large qu'elle ne pourra plus être prise pour une limitation de la Tradition, comme semblerait le faire croire la conclusion du présent ouvrage, d'ailleurs excellent. D. O. R.

Eusebius. — Kirchengeschichte herausgegeben von E. SCHWARTZ. Kleine Ausgabe, 5. Auflage. Berlin, Akademie-Verlag, 1952 ; in-8, VIII-442 p.

Reproduction anastatique de la 2e édition, destinée à pourvoir le lecteur d'un texte déjà revu, en attendant la réimpression de la grande édition du *Corpus* qui tiendra compte des derniers résultats de la critique.

D. B. R.

L. Hodgson. — The Doctrine of the Trinity. Croall Lectures, 1942-1943. Londres, Nisbet, [1946] ; in-8, 237 p.

Sauf erreur de notre part, ce volume n'est signalé par aucune de nos revues continentales de théologie ou d'histoire, spécialisées dans l'information bibliographique. Il est vrai que l'A., de son côté, n'accorde à la littérature continentale que l'audience la plus réservée. Peut-être la date de ces conférences explique-t-elle cette abstention ? Quoi qu'il en soit, cette étude mérite une publicité plus large qu'il ne lui en a été accordé. Il faudrait un long article pour exposer, analyser et discuter ces conférences si claires, d'un style si limpide, pleines de remarques pertinentes et d'aperçus enrichissants. Pour une simple recension, contentons-nous d'en énumérer les titres et d'y ajouter quelques remarques. 1. Introduction : la révélation source de la doctrine ; 2-3. la révélation dans le Nouveau Testament ; 4. la théologie trinitaire ; 5. la doctrine et la philosophie ; 6. trois exposés

classiques : Augustin, Thomas d'Aquin, Calvin ; 7. la religion trinitaire. Suivent 8 appendices consacrés à des points particuliers. — Une mise au point : « Doctrine » doit équivaloir ici à « Théologie », sinon nous comprendrions mal cette affirmation répétée : « The *doctrine* of the Trinity is the product of rational reflection on the divine historical activity » (p. 7). Que l'objet de la *théologie* soit l'histoire chrétienne, c'est-à-dire l'événement et les événements de l'intervention divine dans le monde, on saura gré à l'auteur de le dire si bien et de le répéter si souvent ; que la *formule dogmatique* soit le produit d'une réflexion philosophique sur ces événements tels qne les relate l'Écriture, c'est vrai sans doute ; mais il ne nous paraît pas possible de dire que le *dogme* trinitaire soit le fruit de cette réflexion, qnelque chose comme une conclusion théologique. Ce n'est évidemment pas ce que l'auteur a pu vouloir dire et cette équivoque se dissipe si on traduit doctrine par théologie. — La vérité sur laquelle M. H. insiste le plus complaisamment et qu'on ne soulignera jamais avec assez de vigueur, est qne l'unité en Dieu n'est pas l'unité mathématique, — unité mathématique qu'il est vain de vouloir corriger pour pouvoir y ramener analogiquement l'unité des trois personnes — , mais une unité totalement différente, « a dynamic unity unifying in the one Divine life the lives of the three Divine persons » (p. 95). Quand l'A. passe au crible (le plus bienveillant) la pensée d'Augustin, Thomas et Calvin, on ne s'étonnera ni qu'il discerne chez eux la volonté d'affirmer la triple réalité personnelle dans « le sens moderne du mot : personne », ni qu'il découvre, sous leurs efforts pour la maintenir, une secrète nostalgie ou un affranchissement inefficace de l'unité mathématique. Ne découvrirait-on pas la même impuissance en matière christologique ? Mais on sera surpris de lire que l'affirmation « *Pater est principium* » est un obstacle à l'idée d'unité organique, une réapparition du concept mathématique d'unité, une reviviscence du subordinatianisme ! Ou nous comprenons mal la pensée de l'auteur, ou elle nous paraît inacceptable. — Ces remarques ne doivent pas donner le change au lecteur : il y a dans ces pages tant de substance religieuse, tant de finesse et tant de ferveur qu'on ne peut les lire sans y gagner beaucoup. D. B. R.

U. Simon. — A Theology of Salvation. Londres, SPCK, 1953 ; in-8, X-266 p., 25/-.

L'A. présente un commentaire suivi d'Isaïe ch. 40 à 55. Il en fait ressortir les particularités linguistiques, littéraires et exégétiques. On trouverait ici annoncés par le Prophète dans l'A. T. tous les thèmes principaux des Évangiles et des Épîtres canoniques. D. T. B.

L'Office divin, publié par l'Église Évangélique-Luthérienne. Paris-Strasbourg, Éd. Luth., 1948 ; in-16, 204 p., 150 fr.

Théobald Süss. — Jésus-Christ, le Maître de notre foi. (Études luthériennes, 1). *Ibid.*, s. d. ; in-8, 40 p., 40 fr.

— **Parole et Sacrement.** (Même coll., 4). *Ibid.* ; 46 p., 45 fr.

R. Wolff, M. Sweeting et Th. Süss. — La Sainte-Cène. (Même coll., 3). *Ibid.*, 1947 ; 64 p., 60 fr.

René Blanc. — Études liturgiques sur le Service Divin. (Même coll., 5). *Ibid.*, 1948 ; 48 p., 70 fr.

Dans l'effort que font toutes les confessions chrétiennes pour épanouir leurs valeurs profondes, une attention accrue se porte sur le culte. « *L'Office divin* » présenté par le pasteur J. M. Waltz apporte le complément d'un *Ordinaire* paru antérieurement. Il contient « Introïts, collectes, épîtres, graduels, évangiles et préfaces pour tous les dimanches et fêtes de l'année ecclésiastique » ainsi que des oraisons visant à sanctifier les différents moments de la vie quotidienne. Sans prétendre être définitif, ce recueil se distingue par son inspiration traditionnelle et son ouverture sur les problèmes de l'heure.

Les cahiers « Études luthériennes » publient des exposés présentés habituellement au cours de congrès ou de journées spirituelles, dans le but de répondre aux besoins pastoraux nouveaux, et de servir de lien spirituel entre luthériens de France. La préoccupation œcuménique est explicite et très marquée dans les publications parues déjà. Le langage et les positions sont pourtant nettement luthériens ; il sera nécessaire, par conséquent, de tenir compte des coordonnées pour les apprécier correctement. Ainsi en est-il des études sur *Jésus-Christ, le Maître de notre foi* et *Parole et Sacrement*. *La Sainte-Cène* donne trois courts aperçus interprétant le réalisme sacramentel et les effets de l'Eucharistie chez Luther, en comparaison avec Calvin et l'Église romaine, tandis que les *Études liturgiques*, informées de l'histoire de la Messe, en parcourent les rites depuis la Réforme et donne l'explication des évolutions. Un appendice fournit le formulaire de l'Église de Suède et celui des Églises d'Amérique.

D. M. F.

L'Office divin de chaque jour, publié par « Église et Liturgie », la Communauté de Taizé, la Communauté de Grandchamp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1949 ; in-12, 258 p.

Psautier romand. Recueil de Psaumes et Cantiques, adopté par les Églises nationales protestantes de Berne (Jura), Genève, Neuchâtel et Vaud. *Ibid.*, in-16, XVI-582 p.

Voici certainement la réalisation la plus originale dans le domaine de la prière commune. Dépourvue d'un héritage immédiat, elle a été conçue de manière plus éclectique, conduite par un souci de sobriété et de variété. Pour chaque journée liturgique, sont prévus un office du matin et un office du soir. Le schéma du dimanche ne sert qu'une fois, tandis que ceux des trois premiers jours de la semaine reviennent les trois autres jours. Ils sont construits successivement sur la structure de matines, de laudes, de prime et de tierce, avec adjonctions d'éléments byzantins pour l'office du matin, sur la structure de none, de vêpres latines, de vêpres byzantines et de complies, pour l'office du soir. Il existe aussi un temporal complet et un sanctoral comprenant surtout les fêtes d'apôtres. Tout un *cursus* de psaumes et de lectures bibliques est établi, ainsi qu'un jeu d'hymnes et d'oraisons. Si les historiens de la liturgie seront décontenancés par les libertés prises, les solutions adoptées respectent cependant la fonction des pièces liturgiques assemblées. L'ensemble du cycle d'heures ainsi réalisé, se signale par son

élan doxologique, l'équilibre des parties et la part faite aux lectures sacrées. — Dans l'attente d'un psautier adapté à la récitation et au chant, les éditeurs renvoient à la version synodale et au *Psautier romand.* Celui-ci contient en 422 nos une sélection de 89 psaumes, des chants liturgiques, de nombreux chorals et cantiques qui s'inspirent, soit de l'hymne d'une fête, soit d'un psaume. Les tables signalent les auteurs et les musiciens. L'harmonie est d'une incontestable grandeur qui convient à l'honneur de la majesté divine. Les modernes, cependant, revenus au culte de la simplicité, se lassent des psaumes rimés et du style grandiloquent dans le texte ou dans la mélodie. L'abandon complet des cantiques n'est pourtant nullement à craindre à cause de la richesse du répertoire et la fraîcheur de nombreuses mélodies antiques conservées et interprétées par des maîtres de grand art. D. M. F.

U. Simon. — Theology of Crisis. Londres, SPCK, 1948 ; in-8, 244 p., 15/-.

La vie et la religion passent par des développements réguliers et des crises : l'Écriture nous le montre. La métaphysique de l'état de crise a été jadis formulée par Hegel, la théologie de la crise a été inaugurée par Karl Barth, elle nécessiterait une révision de la notion de transcendance et de liberté. D. T. B.

G. Dumeige. — Richard de St-Victor et l'Idée chrétienne de l'Amour. (Bibliothèque de Philosophie contemporaine). Paris, Presses Univ. de France, 1952 ; in-8, 200 p.

L'A. développe la doctrine de Richard de St-Victor sur l'amour chrétien simplement en expliquant les expressions de : charité, charité suprême et charité violente, ainsi que les termes propres auxquels a recours Richard pour préciser cette distinction en trois degrés. Le volume contient une vie de Richard et une chronologie de ses œuvres. D. T. B.

Vitus de Broglie, S. J. — De Fine ultimo Humanae Vitae. I. Partie positive. Paris, Beauchesne, 1948 ; in-8, VIII-300 p.

Le savant professeur de l'Univ. grégorienne de Rome expose dans ce manuel de théologie la doctrine des philosophes païens, de l'A. T. et du N. T. ainsi que celle des Pères sur la fin dernière de l'activité et de la vie humaines, fin qui doit diriger nos actes et fonder leur moralité ; il consacre un grand développement à la doctrine de saint Augustin, pour qui la fin dernière est la vision béatifique, que l'homme atteint par la charité.
D. T. B.

P. Ruggero Balducelli. — Il Concetto teologico di Carità nella I Cor. XIII. (C. Studies in S. Theology). Washington, Cath. Univ. Press, 1951 ; in-8, XXX-244 p., 3 dl.

Thèse de Doctorat en théologie, qui montre le développement de l'interprétation de I Cor. XIII chez les Pères, l'Ambrosiaster, Pélage, S. Augustin et S. Thomas d'Aquin. D. T. B.

Études Carmélitaines. Vol. 1950 : Le Cœur. Vol. 1952 : Mystique et Continence. Bruges, Desclée de Brouwer ; in-8, 402 et 410 p.

Le premier recueil d'études, d'écrivains très divers, s'attache à décrire et à étudier l'amour naturel, l'amour chrétien et l'amour divin. Le second contient les communications faites par des spécialistes de différents pays au Congrès de Psychologie religieuse d'Avon en 1951. Il présente une étude très détaillée des relations de la mystique et de la continence du point de vue historique, psychiatrique et moral. D. T. B.

Hampus Lyttkens. — The Analogy between God and the World. Upsal, Almqvist et Wiksell, 1952 ; in-8, 493 p.

Il est remarquable de trouver dans la thèse, d'un étudiant d'Upsal, une étude aussi approfondie de la notion d'analogie de l'Être dans les œnvres de saint Thomas d'Aquin. D. T. B.

Dr. I. Klug. — Die Tiefen der Seele. Paderborn, Schöningh, 11e éd. 1949 ; in-8, 463 p.

Cet ouvrage qui est à sa onzième édition, étudie les relations de la psychologie et de la morale et décrit les principaux complexes ou structures de caractères, qui peuvent influencer la moralité des individus. Après les anomalies, les problématiques, les inconnues que recèle ce domaine, il consacre un beau chapitre à l'homme normal, qui aura une destinée tragique ou héroïque. D. T. B.

J. K. Mozley. — Some Tendencies in British Theology. Londres, SPCK, 1951 ; in-8, 166 p., 10/6.

L'A., un théologien anglican parent du Cardinal Newman, donne ici une analyse des courants de la théologie anglaise non catholique depuis la publication de *Lux Mundi* (1889) jusqu'à ces dernières années. C'est surtout la pensée anglicane qui fait l'objet de ces pages, mais les théologiens nonconformistes ne sont pas pour autant laissés de côté. L'A. accorde une égale attention aux différentes *schools of thought* et ses jugements prudents, nuancés et charitables entendent, en dépit de certaines réserves, reconnaître la contribution de chacun à l'œuvre commune. On suit ainsi l'évolution du tractarianisme vers la position de Gore et de ses émules et le dépassement de cette dernière par la pléiade responsable des *Essays catholic and critical* (1926). On discerne de même l'évolution, moins marquée d'ailleurs, de l'Évangélisme traditionnel comme aussi son fléchissement dû à l'acceptation de positions critiques modérées à l'instar du groupe précédent. L'A. réserve ses critiques, enveloppées d'ailleurs, au groupe libéral qui passe graduellement aux positions les plus avancées, sans plus de souci pour le maintien des *Creeds.* Tout en soulignant les fortes oppositions de ces écoles, l'A. montre également les progrès d'une théologie irénique rapprochant les positions respectives dans une mesure qu'il se garde de surestimer. Il termine par un long chapitre consacré principalement à la situation dans le presbytérianisme écossais. Aucune œuvre individuelle ou collective marquante ne passe sans un commentaire.

L'éditeur E. G. Selwyn nous dit dans sa préface ignorer qui de Gore ou du Principal Forsyth exerça une plus grande influence sur la pensée de l'A.

D. H. M.

L. E. Elliott-Binns. — The Development of English Theology in the later Nineteenth Century. Londres, Longmans, 1952; in-12, 128 p., 8/6.

L'A. bien connu par ses travaux historiques sur le moyen âge et la Réforme, poursuit jusqu'à la fin du siècle l'ouvrage de Canon Storr sur le développement de la théologie anglaise au XIXe siècle, resté inachevé à partir de 1860. Ce sont là six conférences à l'Université de Leeds. Il suit un plan assez systématique : La situation en 1860, le rôle de la science et de la philosophie, la critique bibliqne, la théologie biblique, la théologie dogmatique, enfin la situation à la fin du siècle. Période capitale pour l'histoire de la théologie anglicane ; c'est elle, en effet, qui vit la mise en place de toutes les données qui commanderont l'époque si agitée de la primatie de Randall Davidson, ère au surplus de transition marquée par des bouleversements en tous les domaines, et qui, au tournant du siècle, posera plus de problèmes qu'elle n'en résoudra. M. E.-B. n'a garde cependant de diminuer l'importance d'œuvres telles que *Lux Mundi* (1889), ou l'exégèse du Trio de Cambridge (1860-1892). Même Rashdall, fait remarquer l'A., ne put que reconnaître la valeur exceptionnelle de cette dernière exégèse. D. H. M.

Cécile Bruyère. — Leben aus dem Gebet. Dusseldorf, Patmosverlag, 1953 ; in-8, 264 p., DM. 14,50.

Traduction allemande du petit traité sur l'oraison liturgique et intérieure, rédigé jadis par Mme Cécile Bruyère, première Abbesse de Sainte-Cécile à Solesmes. Ce traité se recommande par sa simplicité et sa clarté ; après un siècle il n'a rien perdu de sa valeur. D. T. B.

M. Labourdette, M.-J. Nicolas, R.-L. Bruckberger, dominicains. — Dialogue théologique. Saint-Maximin, Les Arcades, 1947; in-16, 152 p.

Dossier partial d'une controverse récente, close par l'Encyclique *Humani generis*. D. B. R.

Louis Bréhier. — La civilisation byzantine. (L'Évolution de l'humanité, XXXIIter). Paris, Albin Michel, 1950 ; in-8, XXVI-628 p., 24 pl., une carte h.-t.

Il serait malaisé de condenser autant de science précise en moins de place. La trilogie « *Le monde byzantin* » s'achève ici en une peinture extraordinairement animée de la vie et du rayonnement de Byzance. Tour à tour, la vie quotidienne et la pompe impériale, les marchands et les artisans, les activités de l'Église, les survivances païennes, les agitations dissidentes, les colonies juives et musulmanes défilent devant nos yeux. La vie intellectuelle est abordée ensuite avec le même relief : littérature, philosophie, enseignement, sciences et arts. Les notes sont allégées par les renvois

sommaires à une bibliographie de plus de 900 titres, classés méthodiquement sur le plan du livre. Si l'on peut relever par endroits des imprécisions de détail, notamment en matières ecclésiastiques, il est tout à fait remarquable que dans un ouvrage de synthèse d'une telle ampleur, les lacunes ne sont autres que les limites mêmes de la science. D. M. F.

Kurt Schilling. — Geschichte der Philosophie. II. Band : Die Neuzeit. Bâle, Reinhardt, 2e éd. 1953 ; in-8, 688 p., 32 fr. s.

Le T. I de ce manuel de philosophie a été analysé dans *Ir.* XXV, 1952, p. 318; le T. actuel commence à la Renaissance et s'étend jusqu'aux toutes récentes orientations de la Philosophie en Italie, en France, en Allemagne et en Angleterre. Pour chacune de ces parties, il y a une carte géographique localisant les centres de travail philosophique, des portraits des philosophes, une introduction générale et enfin la vie, les œuvres et la doctrine des personnalités étudiées, la caractéristique de la doctrine et son développement ultérieur. Le souci pédagogique qui a présidé à la rédaction de l'ouvrage en fait un tableau clair et vivant de l'histoire de la philosophie. Pour l'A. la personnalité qui domine la philosophie contemporaine est E. Kant, qui a su faire une synthèse vigoureuse et logique de la tendance métaphysique et religieuse de la pensée moderne. D. T. B.

Fr. Schneider. — Philosophie der Gegenwart. (Coll. Glauben und Wissen, 12). Bâle, Reinhardt, 1953 ; in-12, 76 p., 3,40 fr. s.

L'A. a condensé en quelques pages un résumé des orientations les plus récentes de l'idéalisme, de l'empirisme et de l'existentialisme ; il formule les problématiques nouvelles et les solutions ébauchées. C'est une précieuse systématisation, mais intelligible seulement pour un lecteur familiarisé avec les doctrines et les nuances philosophiques de notre temps.

D. T. B.

Vl. Soloviev. — La Grande Controverse et la Politique chrétienne (Orient et Occident). (Coll. Philosophie de l'Esprit). Paris, Aubier, 1953 ; in-12, 232 p., 525 fr. fr.

La politique religieuse chrétienne doit réaliser l'union du principe oriental (dévouement passif à l'éternel et au divin) et du principe occidental, (activité humaine libre mais soumise à une autorité) ; ces deux principes « trouveront leur unité dans le Corps du Christ ou l'Église universelle ».

D. T. B.

E. H. Carr. — The Bolshevik Revolution, 1917-1923. Londres, Macmillan, vol. II, 1952, vol. III, 1953 ; in-8, 400 + X-614 ; respectivement 30, 36 /-.

Le premier volume de cet ouvrage a été signalé dans *Ir.* XXXV, 1952, p. 330. Les deux derniers permettent de voir l'importance de l'œuvre entreprise. Les événements sont sommairement relatés, pour arriver à décrire en détail la situation politique, sociale et économique, qui en est résultée. L'A. a puisé ses renseignements dans les ouvrages russes ou étran-

gers publiés jusqu'à ce jour, mais probablement aussi dans les statistiques et rapports non officiels rédigés par les missions diplomatiques, qui, en Angleterre et en Amérique, sont confiés à des spécialistes. Cette riche documentation permet d'analyser les publications officielles de l'URSS se rapportant à l'interprétation de la Constitution soviétique, aux droits des Républiques de choisir leur forme de gouvernement, à la NEP, à la planification toujours plus étendue, à la politique étrangère et à bien d'autres problèmes se posant d'urgence aux chefs de la Révolution et pour la solution desquels ils ont été amenés à créer un ordre de choses tout nonveau. D. T. B.

I. Deutscher. — Stalin. Stuttgart, Kohlhammer, 1951 ; in-8, 606 p., 24 DM.

L'A., polonais d'origine, jadis professeur d'Université en Russie, devenu journaliste par nécessité, quand il quitta la Russie, réside aujourd'hui aux États-Unis. Depuis de nombreuses années il recueille tous les renseignements et les documents relatifs à l'évolution du communisme, et sa connaissance de la mentalité russe lui permet de les analyser et de les interpréter de façon remarquable. Deutscher reconnaît cependant les lacunes de son information, puisque toutes les sources non publiées en Russie lui sont restées inaccessibles ; en outre il avoue n'être pas historien de métier et avoir affaire à des événements trop récents pour qu'on puisse en écrire l'histoire : il intitule donc son ouvrage une « Biographie » limitée à la personnalité politique de Staline, pour autant qu'on puisse dire que Staline a eu une politique. La biographie s'arrête en 1945, mais est assez complète pour jeter une lumière éclatante sur les événements contemporains de la Russie soviétique, dont Staline fut l'animateur. La biographie suit l'ordre chronologique, chaque étape de l'évolution suscite des problèmes nouveaux, politiques, sociaux et économiques, dont la solution par les maîtres du Kremlin est soigneusement analysée. Sans porter un jugement sur Staline, l'A. enquête sur les motifs qui l'ont fait agir, les mesures qu'il a prises et les résultats de son action, qui déchaîna une série de révolutions en cascade, inaugurant le plus terrifiant bouleversement de l'histoire. Chaque phase de ce bouleversement marque une hécatombe de millions d'individus : c'est la terreur, puis la guerre civile, la famine de 1923, la collectivisation agraire de 1929, les épurations massives de 1933, la retraite désastreuse de 1941, la reconstruction intensive de 1944. Staline n'est ni un homme cultivé, ni un orateur, ni un homme d'État, ni un administrateur, ni un stratège ; mis devant les nécessités du moment, il s'applique à y remédier et la bonne fortune le favorise ; avec un sens pratique remarquable il discerne le danger principal, le point faible de l'adversaire, le moyen à sa portée pour retourner les chances ; il ne recule devant aucun moyen et finit par éliminer, outre ses ennemis, les amis et les collaborateurs qui l'ont conduit au pouvoir. A la veille de la guerre déjà il domine seul : avait-il alors des visées impérialistes pour la Russie ? La question reste ouverte. Dans un dernier chapitre intitulé « La Dialectique de la Victoire », l'A. se résume en montrant les paradoxes dans les idées, les méthodes et les réalisations du bolchevisme stalinien. D. T. B.

H. Urs von Balthasar. — Prometheus. Heidelberg, Kerle, 1947 ; in-8, XXIV-736 p.

Cet ouvrage est la deuxième édition d'une série d'études sur les principaux représentants de l'idéalisme allemand ; cette édition a été allégée de développements inutiles et le nouveau titre « Prométhée » indique que l'A. ne s'attache pas tant à l'idée religieuse eschatologique qui se retrouve chez les idéalistes, mais bien plutôt à l'idée de Rédemption. D. T. B.

Dirair Froundjian. — Armenisch-Deutsches Wörterbuch. Munich, Oldenbourg, 1952 ; in-8, XVI-505 p.

M. F. nous offre le premier dictionnaire arménien-allemand, qui tient compte, nous dit-on, des exigences des linguistes, des étudiants et des voyageurs. A cet ouvrage d'un peu plus de 500 pages, on ne reprochera pas d'être incomplet : aucun dictionnaire arménien n'est exhaustif. Tout de même, comparé, entre autres, au modeste dictionnaire arménien-français publié à Venise en 1926, il apparaît bien grêle : beaucoup moins de mots et très peu de citations. Des trois catégories de personnes que l'on a voulu satisfaire, celle des étudiants sera la moins défavorisée, à condition de n'utiliser le livre que pour l'arménien moderne. L'A. se doit de reprendre son travail, d'étoffer le vocabulaire et de l'illustrer par des citations. Mais il fera bien de se limiter à la langue moderne qui a connu et connaît un tel développement qu'elle exige un dictionnaire spécial. A cette condition, on peut espérer un dictionnaire sérieux et de prix raisonnable.

D. B. M.

William E. Harkins. — A Modern Czech Grammar. New-York, King's Crown Press, Columbia University, 1953 ; in-8, XII-338 p., $ 4,50.

Ce n'est pas une grammaire proprement dite comme le titre semble l'indiquer, mais une méthode pratique, composée de trente leçons et destinée à faire apprendre le tchèque en partant de petits textes choisis. Les explications sont correctes et l'ouvrage atteint le but que son auteur s'était posé. B. O. U.

Diac. Aimilianos Tsakopoulos. — *Περιγραφικὸς κατάλογος τῶν Χειρογράφων τῆς Βιβλιοθήκης τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Α'. Τμῆμα χειρογράφων Παναγίας Καμαριωτίσσης.* Stamboul, Typ. patr., [1953] ; in-8, 288 p.

Archiviste du Patriarcat œcuménique, l'A. a reçu mission de publier le catalogue des différents fonds mss. de la Bibliothèque patriarcale. Le présent volume, qui réalise le premier point du programme, les mss. du monastère de la « Panagia Camariotissa », a paru en articles dans la revue du Patriarcat, *Orthodoxia*, de 1949 à 1953. Actuellement la description des mss. du monastère de la Sainte-Trinité, également de l'île de Chalki, est en cours de parution. Les mss. du fonds décrit ont été transférés à la Bibliothèque du patriarcat en 1936. Une partie de ces mss. provenait du monastère de l'île proche de Sozopolis, et ont été emportés au monastère de la « Panagia Camariotissa » de Chalki en 1629 par les moines se repliant devant l'invasion. Les 171 mss. de ce double fonds se composent

principalement de livres liturgiques, patristiques et canoniques s'étendant du Xe au XVIIIe s. Le *cod.* 16 (Xe s.), un *corpus* d'oraisons de saint Grégoire de Nazianze, est luxueux et richement illuminé ; des planches en donnent des spécimens. Pas de Bible complète, mais les livres sacrés lus à l'office ; pas non plus de mss. musicaux, semble-t-il. La présentation et les descriptions sont très claires. En partant du principe que tout ms. est à lui seul une édition, et qu'un catalogue de mss. doit servir avant tout à la recherche des textes inconnus, peu connus ou mal connus, les descriptions devraient analyser le contenu précis des documents, ne pas donner trop d'importance aux titres, mais davantage aux *incipit-desinit*. On peut passer plus rapidement lorsqu'il existe une édition accessible ; détailler la table des matières d'un N. T. paraît oiseux. Par contre, se contenter d'indications vagues, telles : « calligraphie », « mélanges », « auteurs divers » rend un catalogue presque inutile. Réjouissons-nons de cette heureuse initiative qui rendra l'accès facile aux trésors mss. de la Nouvelle Rome autrement que par d'anciens répertoires, pour le plus grand profit des sciences ecclésiastiques, et aussi, espérons-le, de la réconciliation chrétienne. D. M. F.

Nicolaos P. Delialis. — *Κατάλογος ἐντύπων Δημοτικῆς Βιβλιοθήκης Κοζάνης. Μέρος πρῶτον. I. Ἔντυπα ἐκδόσεων* 1494-1832, *πλὴν ξενογλώσσων.* (Publ. de la Bibl. publ. de Kozani, n° 1). Thessalonique, 1948 ; in-8, 16-264 p., 18 pl.

Michail Ath. Kalinderis. — *Τὰ λυτὰ ἔγγραφα τῆς Δημοτικῆς Βιβλιοθήκης Κοζάνης*, 1676-1808. (Même coll., n° 2). *Ibid.*, 1951 ; 16-160 p., 8 pl.

La Bibliothèque publique du dême de Kozani en Macédoine, a entrepris la publication du catalogue de ses fonds. Région disputée entre la Grèce et la Serbie, elle est d'un intérêt historique considérable. Une 1re série de 888 imprimés, dont six incunables, comprend les livres en grec parus avant l'indépendance, période durant laquelle l'imprimerie nationale était impossible. Ce répertoire donne une idée de la variété encyclopédique des éditions grecques en Occident, émanant soit des colonies grecques, soit de sociétés savantes. Il sera utilement consulté en vue de l'établissement d'une bibliographie ancienne. Les descriptions sommaires renvoient fréquemment à Legrand. — Le fasc. 2 analyse 88 diplômes et pièces d'archives, s'échelonnant sur une période plus restreinte, 1676-1808. La plupart des documents sont des lettres, soit détachées, soit rassemblées. En plus de la description externe, des pièces entières sont reproduites lorsqu'elles présentent un intérêt pour l'histoire générale du pays, en particulier les encycliques de l'évêque de Serbie dont Kozani dépendait, et d'autres autorités. L'introduction et d'utiles annotations facilitent l'intelligence des textes et du contexte. D. M. F.

Henri Grappin. — **Les noms de nombre en polonais.** Cracovie, Académie polonaise, 1950 ; in-8, 166 p.

L'histoire des noms de nombre polonais, de leur morphologie et de leur syntaxe, est la partie la plus compliquée et la plus instable de la langue, dit l'A. dans l'avant-propos. Il a essayé d'y voir clair et d'y mettre de

l'ordre. Il ne pouvait pas ne pas y réussir, ayant appuyé son exposé sur un dépouillement personnel et minutieux d'un grand nombre de textes anciens. B. O. U.

Henri Grappin. — Grammaire de la langue polonaise. Deuxième édition, revue et corrigée. (Collection de grammaires de l'Institnt d'études slaves, I²). Paris, Institut d'études slaves, 1949 ; in-8, 324 p.

Reproduite par un procédé photographique, cette édition ne se distingue de la première (1946) que par quelques menues corrections, principalement d'ordre typographique. La grammaire décrit le polonais contemporain tel qu'il est parlé et écrit par des gens cultivés. Elle le fait de façon complète et sûre, notamment pour la morphologie et la dérivation. La phonétique, tout en étant correcte, accuse une doctrine linguistique moins ferme. La syntaxe est réduite à l'essentiel et tient dans une vingtaine de pages. Le paragraphe sur l'ordre des mots (pp. 291-300), rarement traité dans les grammaires, est particulièrement bienvenu. Pour le paragraphe, inattendu, sur la versification (pp. 304-309), on peut se demander s'il rend réellement compte du vers polonais, essentiellement syllabique. Telle quelle, cette grammaire est sans doute une des meilleures publiées en dehors de la Pologne. B. O. U.

M. Weingart. — Texty ke studiu jazyka a písemnictví staroslověnského. 2ᵉ éd. revue par Josef Kurz. Prague, Séminaire Slave de l'Université Charles, 1949 ; in-8, 238 p.

Il faut savoir gré au Prof. J. Kurz d'avoir préparé une nouvelle édition de cette excellente chrestomathie de textes vieux-slaves. Destinée avant tout aux étudiants, elle contient des extraits de tous les textes attribués à la tradition cyrillo-méthodienne, y compris les moins connus. Il est naturel, d'autre part, que, dans un recueil édité à Prague, les textes vieux-slaves de rédaction tchéco-morave (dont les Feuilles de Kiev, avec texte latin en regard) aient une place d'honneur (pp. 114-149). Il en est de même des ouvrages vieux-slaves rédigés en Bohême (les Vies de saint Venceslas et de sainte Ludmila, pp. 193-203). De plus, la chrestomathie apporte des extraits des Vies de saint Cyrille, de saint Méthode et de saint Naum, ainsi que le Traité du moine Chrabr et un extrait de Jean l'Exarque. Un glossaire vieux-slave-tchèque clôt le volume. B. O. U.

II. HISTOIRE

R. V. Sellers. — The Council of Chalcedon. A Historical and Doctrinal Survey. Londres, SPCK, 1953 ; in-8, 362 p., 37/6.

L'A. qui avait déjà donné une bonne étude de christologie (*Two Ancient Christologies*, cf. *Irén.* XXIV, 1951, p. 251) s'excuse de faire paraître cette étude sur Chalcédoine sans avoir pu utiliser le *Symposium* de Grillmeier-Bacht. Il espère cependant ne pas avoir fait un travail inutile. Une première section étudie l'évolution des événements depuis les sermons de Nestorius (428) jusqu'à la clôture du concile de Chalcédoine. L'exposé est

clair et précis. l'A résume alors les trois grandes christologies (Alexandrie, Antioche, Occident) qu'il pense adéquatement synthétisées par Chalcédoine. Il tient compte de son livre antérieur un peu optimiste en ce qui concerne Antioche. Notons un excès de systématisation, particulièrement dans ce qu'il dit sur l'Occident. Il introduit ainsi plus directement son analyse pénétrante et minutieuse de la formule de foi du concile. Il tient à mettre en relief comme source de cette dernière la formule de Basile de Séleucie au synode de 448, sans nier évidemment l'influence majeure du *Tome* de Léon. Parfois certains rapprochements secondaires nous paraissent moins probants. Après l'étude des documents de Chalcédoine, vient l'exposé des critiques des adversaires du Concile et du *Tome* (en particulier Sévère d'Antioche) et les réponses des défenseurs de l'assemblée, enfin un dernier chapitre rend compte des tentatives faites pour clarifier de façon positive la foi chalcédonienne sous Justinien. Il y a dans cet ouvrage des vues remarquables et des précisions nouvelles mais aussi, çà et là l'A. nous semble céder à la tentation d'un certain concordisme. Dans le chapitre final il répète en outre les anciens poncifs sur Léonce de Byzance sans tenir compte — et on en est fort étonné — de la distinction opérée naguère par M. Richard entre Léonce de Byzance et Léonce de Jérusalem, et admise entre autres par Prestige dans sa réédition de *God in Patristic Thought*. En dépit de certaines faiblesses, la lecture de ce volume demeure indispensable. D. H. M.

Mgr. Dr. J. O. Smit. — Val en opstanding van een groot Christenvolk. (Het Christelijk Oosten, 2e reeks, deel I). Heemstede, de Toorts, 1950; in-8, 84 p., 10 h.-t.

M. A. van den Oudenrijn, O. P. — De Armeniers en hunne Kerk. (Même coll., II). *Ibid.*, 84 p., 12 h.-t.

La première série du même nom a détaillé en dix monographies l'histoire du schisme d'Orient et les traits principaux de la piété byzantine. La nouvelle série entreprend l'étude des diverses Églises particulières. — « Les Chaldéens en Perse, Inde et Asie » font l'objet de la première monographie. Une attention particulière a été donnée aux tentatives d'union et aux hiérarchies contemporaines. Statistiques modernes, cartes et photos donnent une idée de leur importance. — Les sources disponibles plus abondantes ont permis de serrer plus de détails sur l'histoire religieuse de l'Arménie et de ses observances, la vie sacramentelle et les institutions ecclésiastiques. En annexe : cartes, illustrations et une bibliographie raisonnée. La valeur documentaire de cette collecton et la clarté de l'exposé la recommandent comme initiation générale remise à jour. D. M. F.

Friedrich Hiebel. — Die Botschaft von Hellas. Von der griechischen Seele zum christlichen Geist. Berne, Francke, 1953; in-8, 256 p., 18,50 fr. s.

Wilhelm Kamlah. — Christentum und Geschichtlichkeit. Untersuchungen zur Entstehung des Christentums und zu Augustins « Bürgerschaft Gottes ». 2e éd. remaniée et augmentée. Stuttgart, Kohlhammer, 1951 ; in-8, 348 p., 18 DM.

S. G. F. Brandon. — The Fall of Jerusalem and the Christian Church. A Study of the Effects of the Jewish Overthrow of A. D. 70 on Christianity. Londres, SPCK, 1951 ; in-8, 284 p., 30 s /-.

Dom Gregory Dix. — Jew and Greek. A Study in the primitive Church. Londres, Dacre Press, 1953 ; in-8, 119 p., 12 /6.

— **The « Hellenization » of the Gospel.** Upsal, Almqvist et Wiksell, 1953 ; in-8, 32 p.

Philippe-H. Menoud. — L'Église naissante et le judaïsme. (Coll. Études théologiques et religieuses). Montpellier, Fac. de Théologie protestante, 1952 ; in-8, 52 p., 200 fr. fr.

— **La Vie de l'Église naissante.** (Cahiers théologiques, 31). Neuchâtel, Delashaux, 1952 ; in-8, 53 p., 3 fr. s.

Les deux premiers de ces ouvrages traitent l'un et l'autre, sous une perspective assez différente, il est vrai, de l'influence de la pensée grecque antique sur les origines de la culture chrétienne. Fr. H. reprend l'analyse classique de l'âme grecque, de sa conception de la cité, du cosmos et des dieux. Un chapitre consacré à Aristote introduit la conclusion : *Hellas und Christentum*, qui contient plusieurs observations judicieuses sur la culture religieuse juive opposée à celle de la Grèce, mais dont l'ensemble apparaît flou et, disons-le, superficiel. La transcription en caractères latins des mots grecs laissera rêveur plus d'un helléniste (cf. Xristos et Xhristos *(sic)*, p. 242).

D'une importance tout autre est l'étude de W. Kamlah sur les origines de la vision chrétienne de l'histoire. En fait l'A. divise son travail en deux parties : l'une (p. 33-129) qui traite des origines de la culture chrétienne et de son insertion dans l'empire romain, l'autre (p. 133-330) qui repense cette culture chrétienne primitive à travers les catégories de la Cité de Dieu de saint Augustin. A partir du IVe siècle, le contact avec la culture grecque fixe le christianisme dans une conception de l'histoire tendue entre les deux cités. Un appendice consacré à Troeltsch et un autre à Bultmann situe les problèmes auxquels veut répondre M. K. Dans l'histoire de la conscience occidentale, Augustin marque un tournant ; il noue l'antinomie raison-foi, qu'il exprime par la tension entre les deux cités. Celle-ci dure jusqu'à l'époque moderne où elle se dissocie dans l'option de Luther et celle de Descartes, symboles du durcissement confessionnel, dit l'A., et de l'invasion du profane dans le monde contemporain.

Disons tout de suite que l'ouvrage de S. G. F. Br. se présente comme une thèse et qu'il en a les faiblesses. Pour l'A., la ruine de Jérusalem en 70 a été, après la Résurrection de Jésus, l'événement crucial de l'histoire chrétienne. C'est elle qui a permis son évolution d'une religion close à une religion mondiale ; avec la disparition de Jérusalem, un équilibre nouveau s'établit au profit de la capitale de l'empire. C'est le triomphe de la conception paulinienne et sa réhabilitation (!) par saint Luc. L'Évangile de saint Matthieu, de provenance alexandrine, porterait la trace de ce christianisme périmé depuis la chute de la Ville Sainte. Ces vues, discutables dans leur ensemble, ont le mérite de poser franchement le problème de la disparition de la communauté de Jérusalem, centre de la chrétienté primitive, mais sans le résoudre de façon satisfaisante.

On y trouvera une réponse beaucoup plus adéquate dans le remarquable petit volume du regretté Dom G. Dix sur l'essence du message chrétien. Davantage encore que dans ses travaux précédents, l'A. opte décidément pour l'origine foncièrement sémitique et juive (il dit « syriaque ») du cadre de la révélation néo-testamentaire. Il montre de façon pénétrante l'origi-

nalité irréductible de cette culture religieuse sémitique et son affrontement historique au monde grec, sa lente pénétration dans les catégories de pensée hellénique et son triomphe dans l'expansion de l'Évangile à travers l'empire. Monothéisme, messianisme, vie nouvelle des enfants de Dieu, telle est la trilogie qu'a héritée l'Église du judaïsme et sur laquelle repose l'édifice chrétien. Ses rites essentiels sont le baptême et l'eucharistie, l'un et l'antre prolongement direct de la foi juive qu'ils dépassent. D. G. D. y défend contre J. Jeremias sa conviction que la dernière Cène n'était pas le repas pascal, mais une chabûrah solennelle, qui par la suite fut mise en connexion avec la pâque. Cette dernière partie avait déjà paru à Upsal sous le titre : *The Hellenization of the Gospel*. Cette brève étude, dont on ne sanrait trop souligner l'importance, fait justice de plusieurs mythes que les historiens se transmettent depuis un siècle, mais surtout, par delà l'histoire restreinte des origines chrétiennes, elle ouvre des perspectives extrêmement suggestives sur le rapport des cultures grecque et sémitique dans l'histoire de l'Église et sur l'équilibre instable qui mit en balance ces deux mondes, le grec et le juif. Elle pose le problème de l'absence des Églises syriennes, séparées depuis quinze siècles de la grande Église et par là celui de la disparition du contre-poids sémitique dans l'équilibre chrétien.

Dans son étude sur le conflit qui opposa l'Église naissante au Judaïsme, Ph.-H. M. souligne le rôle essentiel de la christologie de la jeune communauté qui donnait une interprétation entièrement nouvelle de l'histoire du salut. Juifs et chrétiens ont été séparés par cela même qui eût dû les unir.

Les brèves pages, si denses cependant, consacrées par Ph.-H. M. à la vie de l'Église naissante se fondent sur Act. 2. 42 et étudient l'un après l'autre les critères de la communion chrétienne des premiers jours. Cette analyse ajoute un chapitre de plus aux monographies si attachantes que l'A. consacre au christianisme primitif et que l'on espère vivement voir réunies un jour en un volume. D. E. L.

H. Burn-murdoch. — The Development of the Papacy. Londres, Faber et Faber, 1954 ; in-8, 432 p., 42/-.

L'A. entend présenter objectivement la controverse historique sur le développement de la papauté jusqu'au concile du Vatican. Pour cela il réunit les principaux textes — il eût pu parfois être plus économe — et les enchâsse dans un commentaire qui veut respecter les positions des deux adversaires. Chaque chapitre se clôt par un « oui » (point de vue catholique) et par un « non » (point de vue anglican), mais ces « non » venus en dernière heure semblent malgré tout la vraie conclusion, ce qui pourrait paraître détruire quelque peu la position « ambiversial ». L'exposé, de seconde main mais informé, comporte quelques erreurs de détail (p. 154, l'A. reproduit l'idée de l'approbation par Libère du concile de Nicée qui dans ce contexte au moins repose sur un contre-sens de Jalland). Quelques omissions et erreurs de date : cf. mort de Cyrille d'Alexandrie 386. L'A. eût dû prendre plus au sérieux le développement dogmatique qui vaut à des degrés divers pour toutes les définitions. D. H. M.

E. Giles. — Documents Illustrating Papal Authority A. D. 96-454. Londres, SPCK, 1952 ; in-12, 344 p., 17/6.

C'est au même besoin d'information objective sur l'aspect historique du dogme du Vatican que répond cet ouvrage, mais l'A. est plus fidèle à son propos. Il donne en traduction anglaise tous les docnments utiles avec leur contexte jusqu'en 454, et les relie entre eux par un discret commentaire qui, pour les diverses questions, conclut tantôt en faveur des interprétations catholiques, tantôt dans l'autre sens. Certains de ces commentaires sont vraiment excellents. Le *fair play* de l'A. est évident comme aussi son souci de ne rien omettre qui puisse éclairer le problème. Tout œcuméniste devrait avoir ces textes à portée de la main et les méditer de temps en temps. Au doc. 93 l. 6, il s'agit des légats romains de Nicée chez Théodoret ; aussi il eût été bon d'ajouter à la note 127 *and Roman legate at Nicaea*. Certaines *evidences* sont parfois malgré tout un peu fragmentaires. La bibliographie dispersée tout au long eût pu être plus adéquate.

D. H. M.

I. Smolitsch. — Russisches Mönchtum (988-1917). (Coll. Das östliche Christentum). Wurzbourg, Augustinusverlag, 1953 ; in-8, 556 p.

Cette histoire du monachisme russe est divisée en trois périodes : Origine et apogée (Xe au XVe siècle) ; Crise et mondanisation (XVIe et XVIIe siècles) ; Sécularisation (XVIIIe et XIXe siècles). La première partie a été traitée en 1940 dans le fascicule II de la même collection et a été reprise ici avec plus de développements. Auparavant, en 1936, l'A. avait publié un autre livre, intitulé : *Leben und Lehre der Starzen*, dont beaucoup d'éléments ont été intégrés dans la présente histoire. N'ayant pu travailler dans les bibliothèques de Russie, il reconnaît que son information présente des lacunes ; mais les ouvrages consultés en Europe occidentale, lui ont permis d'analyser avec compétence, car il est professeur de droit ecclésiastique, les institutions monastiques de son pays. Le seul reproche qu'on serait tenté de lui faire, c'est d'être plus canoniste qu'historien : la masse des renseignements sur les monastères russes nuit à un exposé vivant de l'évolution historique et parfois anecdotique du monachisme. D'autre part on trouve une géographie très complète des monastères durant la seconde période et des précisions sur les lois concernant la vie monastique dans les conciles russes. La période traitée avec le plus de prédilection est la première, où se détache la figure de Nil Sorskij, dont l'influence a marqué tout le monachisme russe. D. T. B.

Arthur Michael Ramsey. — F. D. Maurice and the Conflicts of Modern Theology. Cambridge, University Press, 1954 ; in-12, 118 p., 10/6.

Alec Vidler. — The Theology of F. D. Maurice. Londres, SCM Press, 1948 ; in-12, 244 p., 8/6.

Maurice, le contemporain du Mouvement tractarien, semble aujourd'hui l'objet d'une redécouverte dans les milieux anglicans. On avait écrit surtout jusqu'à ces derniers temps sur le « socialiste chrétien » mais c'est avant tout un théologien qui fait du « Dieu qui se révèle » et non d'une doctrine ou d'une religion l'objet de ses réflexions. C'est donc tout le problème des rapports entre révélation et propositions dogmatiques qui se pose d'emblée chez lui. Mais son message est surtout d'opposer à une théo-

logie fondée sur la chute et le péché une théologie de type alexandrin centrée sur la solidarité de toute la race humaine créée et rachetée dans le Christ en raison d'une communauté de nature : d'où l'insistance sur le caractère collectif et universel de la Rédemption : l'Église, l'évangélisation, les sacrements n'ont d'autre raison que de faire reconnaître par l'humanité un fait déjà objectivement acquis pour la race entière prédestinée, et promise totalement au Christ au dernier jour. Ce sentiment si vif de l'universel fait abhorrer par Maurice les partis, les systèmes théologiqnes, les dénominations et rechercher même par delà l'« anglicanisme » une Église dont il se refuse de dresser les limites et les critères. On comprend l'attrait de certains pour une synthèse qui semble laisser de côté l'opposition « catholique-protestant » mais n'y a-t-il pas affaiblissement de certains éléments scripturaires et traditionnels ? Ces deux ouvrages, d'A. Vidler et de l'évêque de Durham qui se complètent l'un l'autre, montrent les avantages réels mais manifestent moins les dangers — entre autres celui d'esquiver certaines prises de position — que peut comporter la redécouverte d'un théologien parfois inquiétant mais toujours stimulant. D. H. M.

H. F. M. Prescott. — Jerusalem Journey. Pilgrimage to the Holy Land in the Fifteenth Century. Londres, Eyre et Spottiswoode, 1954 ; in-8, 242 p., 13 pl. h.-t., dessins, 18 /-

Le dominicain zurichois, Félix Fabri (1441-1502) a écrit son *Evagatorium*, non pas dans un souci d'érudition, mais pour la distraction et le plaisir de ses confrères. Il y mêle tout : piété et frivolités, observations et crédulité, souvenirs classiques et théologie. L'édition de Stuttgart (1843-1849) compte trois volumes, soit 1500 pages. Mlle Prescott, en ses deux cents et quelques pages, raconte le pèlerinage en Terre-Sainte de Fr. F. F. en comparant parfois ce récit avec ceux de deux compagnons, qui ont aussi décrit leur voyage. L'A. du présent volume recourt en outre à d'autres récits contemporains. Elle nous donne ainsi une description vivante de l'état de la Palestine, des Lieux-Saints, de la situation politique, au XVe siècle. Ouvrage plein de charme et de pittoresque, que liront avec plaisir ceux qui ont fait ce pèlerinage et que consulteront ceux qui veulent faire l'histoire des Lieux-Saints. Les planches et les gravures sur bois augmentent l'intérêt historique de l'ouvrage. D. Th. Bt.

Wilfrid Blunt. — Pietro's Pilgrimage. Londres, James Barrie, 1953 ; in-8, XII-320 p., 29 pl. h.-t., 21 /-

Pietro Della Valle fit, au début du XVIIe siècle, un voyage en Orient qui dura douze ans. Il ne se contenta pas du pèlerinage habituel du Proche-Orient, puisqu'il atteignit le sud de l'Inde et qu'il résida sept ans en Perse. Pietro Della Valle, de famille romaine patricienne, était un homme instruit. Ses observations sont dignes de foi et d'un grand intérêt pour l'histoire et la religion. Il écrivit un long récit de ce grand voyage ; il n'en vit paraître que le premier volume. Les jugements portés sur les *Viaggi* de Pietro Della Valle, diffèrent. Notre auteur juge qu'il apporte la « contribution la plus importante à notre connaissance du Proche-Orient au début du XVIIe siècle ». Le lecteur contemporain trouvera, dans le récit que publie

W. Blunt et qui est débarrassé de l'inutile, une peinture chaude, vivante de ces pays d'Orient et de leurs coutumes à cette époque. Cet ouvrage permet de faire des comparaisons avec le précédent et fournit aussi de la matière à l'historien. On doit à Pietro Della Valle des découvertes et des indications qui furent exploitées. D. Th. Bt.

Donald A. Lowrie. — Saint Sergius in Paris. The Orthodox Theological Institute. Londres, SPCK, 1954 ; in-8, X-120 p., 15/-

Ce petit livre conte l'histoire et donne une appréciation bien méritée de l'œuvre et de la signification de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris. Malgré la date de publication, les faits présentés (personnel enseignant, par ex.) semblent avoir été arrêtés vers 1951. Regrettons la rédaction très négligée avec ses très nombreuses redites, et une langue qui se sert vraiment trop du mot anglais *significant*, pour en faire l'exact décalque du russe *značiteljnyj*. Néanmoins l'essentiel du miracle de Saint-Serge a été saisi et communiqué, et on est heureux d'avoir les photographies de l'église. D. G. B.

John Seymour. — Round about India. Londres, Eyre et Spottiswoode, 1953 ; in-8, 255 p., 30 ill. h.-t., 18/-

L'A. connaît fort bien l'Inde. Son précédent ouvrage *Hard Way to India* est classé parmi les meilleurs récits de voyages. Pour de nombreuses et diverses raisons, cet ouvrage est à recommander, surtout à l'heure actuelle. Qu'il s'agisse des chrétientés de S. Thomas, des possessions françaises et portugaises, des problèmes politiques, économiques, sociaux qui s'imposent au Gouvernement de l'Inde ou des questions que ne résoudront pas les lois : les 220 races diverses, les religions, les castes, la superpopulation, l'A. les traite avec considération et d'une façon vivante, par les faits, les conversations, les aventures qu'il a rencontrées. Le chapitre 9 : « L'ancienne Église de l'Inde » nous donne un aperçu historique dont l'antiromanisme n'est pas absent et où l'anglicanisme est présent. L'A. nous fait réellement pénétrer au cœur de l'Inde d'aujourd'hui, nous la montrant dans la transformation qui s'opère et qui mérite l'attention du monde. De belles photos illustrent ce récit. D. Th. Bt.

Henri de Lubac. — Aspects du Bouddhisme. (Coll. « La Sphère et la Croix »). Paris, Le Seuil, 1951 ; in-12, 200 p.

— **La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident.** (Coll. « Théologie »). Paris, Aubier, 1952 ; in-8, 286 p.

Le R. P. de Lubac a professé pendant vingt ans l'histoire des Religions. Les deux ouvrages qu'il nous présente, coup sur coup, répondent à un besoin d'information sur le bouddhisme qui « est sans doute le plus grand fait spirituel de l'histoire ». Le bouddhisme exerce une fascination ; celle-ci n'est pas sans fondements. L'occidental que ne satisfait plus le christianisme, découvre des réalités, des vérités, une morale, un héroïsme, une mystique. Dans *Aspects du bouddhisme* le R. P. de Lubac, par trois essais, montre la transcendantale différence entre le christianisme, Foi en un Être personnel avec tout ce qui en découle et le bouddhisme qui est une re-

ligion sans théologie. Trois essais qui font pénétrer tout autant dans le bouddhisme que dans le christianisme ; parfaite illustration de la méthode comparative. — Le second ouvrage raconte comment l'Occident s'est intéressé au bouddhisme et comment il l'a interprété au cours des âges. Cet exposé, qui serait comme une introduction à l'étude du bouddhisme, est riche en indications et exposés sur le bouddhisme lui-même. L'histoire que fait ici le R. P. commence à Alexandre-le-Grand pour se terminer de nos jours. Les écrivains de l'antiquité, les Pères, tous les auteurs sacrés ou profanes qui ont étudié le bouddhisme ont leur opinion examinée, discntée, comparée avec d'autres. L'A. fait preuve d'un sens critique très snbtil. Ouvrage plein d'intérêt ; en déroulant le film des réactions de l'Occident devant le bouddhisme, depuis les origines chrétiennes, l'A. fait mieux pénétrer dans cet Occident et dans le mouvement de sa pensée.

D. Th. Bt.

J. Abd-El-Jalil. — Aspects intérieurs de l'Islam. (Coll. « La Sphère et la Croix »). Paris, Le Seuil, 1949 ; in-12, 237 p.

L'A. est déjà connu. Les pages qu'il nous donne ici sont destinées à nous faire pénétrer dans la pensée musulmane, dans sa théologie, sa mystique, sa prière. Tout n'est pas neuf, certes. La présentation aux chrétiens des hauteurs auxquelles se sont élevées des âmes dans l'Islam doit provoquer nn sens plus aigu de nos responsabilités. Le bénéfice principal que l'on retirera de cette lecture sera de pouvoir comparer des réalités religieuses réelles contenues dans l'Islam avec la Religion révélée. L'A. consacre un chapitre à l'Égypte qui est « à l'avant-garde des Pays d'Islam » et dont l'Université Al Azhar (Le Caire) est le centre intellectuel et spirituel où se forment les imams de tous les pays musulmans. On trouvera ici le nom en arabe des diverses notions religieuses examinées ; un lexique final aurait rendu service. Livre émouvant, bien que d'initiation. D. Th. Bt.

Philip K. Hitti. — History of the Arabs, from the earliest times to the present. Londres, Macmillan, 1953 ; in-8, XXIII-822 p., nombreuses cartes et ill., 45 /-

La 5e édition du présent ouvrage a paru deux ans après l'*Histoire de Syrie*, dont nous avons rendu compte ici même (t. XXVI, 1953, p. 219). A première vue, les deux sujets paraissent fort voisins et doivent donner lieu à des répétitions. En bien des cas cependant, ceci a permis un approfondissement du sujet. D'autre part, en comparant les deux ouvrages, on voit tout de suite l'intérêt qu'apporte précisément cette double publication par un même auteur. L'*Histoire de Syrie* fournit l'occasion d'étudier la multitude de peuples et de civilisations qui ont défilé dans cette partie du monde ; l'*Histoire des Arabes* présente un autre mouvement : celui d'un peuple qui s'étend ; il peut avoir englobé la Syrie, mais il a rapidement dépassé ces frontières. L'A. défend (comme dans l'*Hist. de Syrie*) la thèse selon laquelle les Sémites proviennent de la péninsule arabique. L'expansion de l'Islam n'aurait été qu'une de ces migrations périodiques, précédée par combien d'autres aux millénaires antérieurs. On saisit l'importance de cette affirmation, si elle pouvait être définitivement établie, puisque tous les savants ne sont pas d'accord (Contenau, par exemple). Une remarque

d'un autre genre : ce qu'on appelle la civilisation arabe ne serait que la civilisation des peuples conquis par ces nomades, lesquels, fixés dans une religion par l'Islam, ont apporté une certaine unité de pensée, de culte, etc. L'*Histoire des Arabes* est une des plus passionnantes qui soient et l'on s'étonne que, malgré tant de travaux de détail, il ait fallu attendre quarante ans pour l'écrire. On n'avait jusqu'ici que celle de Huart (Paris, 1912-1913). L'A. a certainement voulu donner une histoire qui puisse servir directement à quiconque s'intéresse aux Arabes d'un point de vue scientifique ou pour des raisons actuelles : politique, économique, relations internationales, relations religieuses, etc. Nous répéterons ce que nous disions du précédent ouvrage ; il est un manuel indispensable, écrit dans un style alerte et il passionnera quiconque voudra mieux comprendre l'aventure que fut l'expansion de l'Islam, le succès qu'il obtint jusqu'aux confins du monde. Le volume comporte un grand nombre de cartes, de photos, de plans et de tableaux généalogiques. L'auteur rendrait service en donnant à part la bibliographie des ouvrages qu'il cite. D. Th. Bt.

Thomas O'Shaughnessy, S. J. — The Development of the Meaning of Spirit in the Koran. Rome, Pont. Inst. Or., 1953 ; in-8, 75 p.

De l'étude du mot « Esprit », « terme d'une importance unique dans les religions tant sémitiques que dans les nations directement influencées par elles » nous noterons le soin que l'auteur y a mis. Nous relèverons surtout la preuve qu'il nous donne, par cet exemple, de la dépendance étroite du Coran vis-à-vis du judaïsme, du christianisme (dans ses formes apocryphes, surtout) et du gnosticisme. Mahomet a utilisé ces sources selon son dessein, mais aussi pour donner le change à ses sectateurs venus du christianisme ou du gnosticisme. Il a exploité la désunion des chrétiens. D. Th. Bt.

J. Spencer Trimingham. — Islam in Ethiopia. Londres, Oxford University Press, 1952 ; in-8, XVI-300 p., 6 cartes, 25/-

« Les Abyssins ont, au cours de l'histoire, adopté les trois grandes religions monothéistes : le Judaïsme, le Christianisme, l'Islamisme. Les sémites ne font pas de distinction entre la religion et les aspects séculiers de la vie ; pour eux le social, le politique et le religieux ne sont pas des institutions autonomes : tout est contenu dans la Religion et tout est un de ses aspects » (p. 19). Le but de l'A. est de faire l'histoire de la pénétration islamique en Éthiopie, de montrer comment la religion de Mahomet a été imposée ou adoptée, et les effets de ce changement ; il veut aussi par là expliquer mieux ce peuple, sur lequel nous avons des idées fort inexactes. En effet, demeuré entre la féodalité et la barbarie, l'ensemble de tribus que nous désignons sous le terme général d'Éthiopiens, a connu et connaît encore les trois religions monothéistes et, en plus, le paganisme, lequel était kushite à l'origine. Impossible de simplifier le tableau. L'étude de Mr. S. T. est un exemple de précision et de clarté. Cet ouvrage, qui contient des introductions générales fort claires, des exposés historiques nouveaux (cf. 2. — Le conflit entre le Christianisme et l'Islam en Éthiopie) et une analyse ethnographique et religieuse détaillée des principales tribus, deviendra indispensable pour la connaissance de l'Éthiopie reli-

gieuse. Le nouvel effort de conquête fait par l'islamisme en Afrique le rend fort actuel. D. Th. Bt.

Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden, begründet von Fritz Kern. Berne, Francke, Bd. I., 1952, 560 p. ; Bd. II., 1953, 666 p., in-8, 560 + 656 p.

Le grand manuel d'histoire publié sous la direction de Fritz Valjavec avec la collaboration d'éminents spécialistes du monde entier et avec le concours de l'Institut d'Histoire Européenne de Mayence, a été fondé par Fritz Kern et un groupe de savants qui désiraient donner une synthèse des connaissances humaines en matière d'histoire universelle. — Le premier volume est consacré à la préhistoire et à une revue générale des connaissances historiques. Le deuxième donne un tableau précis des grandes cultures de l'antiquité (Babylone, Sumer, Israël, Phénicie, Indes, Chine, anciennes civilisations de l'Amérique). Les livres sont riches en indications bibliographiques et comportent des tableaux synchroniques. Les dix volumes du Manuel doivent nous mener jusqu'aux temps présents. D'après les deux tomes parus, l'*Historia Mundi* sera le plus complet et le plus détaillé des tableaux historiques publiés depuis la deuxième guerre mondiale et doit occuper une place d'honneur dans toutes les bonnes bibliothèques. P. K.

E. Waldschmidt, etc. — Geschichte Asiens. Munich, Bruckmann. 1950 ; in-8, 767 p.

Ce gros volume, dû à la collaboration des professeurs Ernst Waldschmidt, Ludwig Alsdorf, Bertold Spuler, O. H. Strange et Oscar Kressler, est un instrument précieux pour tous ceux qui étudient les origines et la situation actuelle des différents pays asiatiques. Des chapitres, d'ailleurs assez inégaux du point de vue de leur composition, sont consacrés aux Indes, à l'Asie Centrale, à la Chine, au Japon et à la Corée. On voit d'après cette énumération que certains pays et des plus importants n'y figurent point. Malgré ces quelques insuffisances, l'*Histoire de l'Asie* présente une œuvre d'ensemble du plus vif intérêt vu que les problèmes asiatiques sont actuellement au centre des événements mondiaux. P. K.

1453-1953 : Le Cinq-centième anniversaire de la Prise de Constantinople. Athènes, L'Hellénisme contemporain, 1953 ; in-8, 288 p.

L'excellente revue qu'est *L'Hellénisme contemporain* réunit dans ce volume commémoratif une série d'études écrites par les meilleures autorités de la Grèce de nos jours. Outre les articles historiques traitant du fait (MM. Amantos, Moschopoulos, Tomadakis), des personnes (M. Kolias), on trouve des études sur les questions économiques et administratives (MM. Zakynthinos, Visvisis, Mme Hadjimichali), l'architecture et la peinture post-byzantines (MM. Orlandos, Chatzidakis) ; mais ce qui intéressera davantage l'étranger, c'est de pouvoir se documenter sur les relations entre les Grecs et leurs maîtres, sur le travail littéraire et sur la survivance de la Grande Idée immortelle. C'est ce que se chargent de lui dire MM. Zoras, Megas, Vlachos, Argyropoulos, Voyatzidis et Mme Stéphanopoli.

Signalons à ce propos que l'article de M. Zoras ouvre des horizons dont l'Occident ne se doute guère : c'est toute seule et *contre* les grandes Puissances que la Grèce a trouvé sa liberté: *Μοναχὴ τὸν δρόμο ἐπῆρες ἐξανάλθες μοναχή.* D. G. B.

Philip P. Argenti. — Diplomatic Archive of Chios, 1577-1841. 2 vol. Cambridge, Univ. Press, 1954 ; in-8, 1118 p., £ 10. 10s.

Le Dr. A. doit être l'autorité incontestée pour tout ce qui concerne sa petite patrie. *Ir.* a déjà rendu compte d'autres ouvrages dus à sa science, et s'honore cette fois encore de pouvoir présenter cette précieuse collection d'archives. La période couverte est celle de la domination turque et les pièces diplomatiques transcrites par l'A. dans leur langue originale, proviennent des archives autrichiennes, britanniques, françaises, italiennes, néerlandaises et vaticanes. C'est, en effet, à l'étranger qu'il faut chercher une documentation sur l'histoire de la Grèce « en chaînes ». Nos lecteurs s'intéresseront surtout aux 258 p. sur l'Église catholique et ses relations souvent très houleuses avec la majorité orthodoxe. On peut se demander quel profit, même matériel, elle eut à s'appuyer sur les gouvernements étrangers et le Turc détesté. Le résultat en a été à la longue que sur une population de 72.500 habitants en 1928, on comptait 150 catholiques. La lecture de ces documents est des plus intéressantes. On se demande, par ex., si le bref d'Innocent XI (1681) en faveur des « abbatis et conventus monasterii S^ti^ Ioannis Evangeliste Insulae Pathmos, Ordinis S^ti^ Basilii, nullius dioecesis, provincie Constantinopolitane » est encore proclamé chaque année dans l'île et affiché publiquement conformément à la volonté pontificale (p. 876). L'A. a mérité nos plus vifs remerciements. D. G. B.

Cambridge History of Poland (1697-1935). Cambridge, University Press, 1951 ; in-8, 630 p.

L'histoire de Pologne est une œuvre collective due à la collaboration de spécialistes anglais et polonais. Elle est plutôt un recueil d'études historiques, souvent inégales, qu'une vue d'ensemble sur la vie de la Pologne depuis la fin du XVIIe siècle. Les études sont sérieuses et englobent la plupart des problèmes qui ont trait à la vie du peuple polonais. Ils s'encadrent bien dans la grande série d'études historiques, éditée par l'Université de Cambridge. P. K.

Hugh Seton-Watson. — The Decline of Imperial Russia. Londres, Methuen, 1952 ; in-8, 406 p., 32/6.

Le livre du professeur Seton-Watson, comme tout ce qu'écrit cet éminent spécialiste de l'histoire russe, est sérieux et très intéressant. On aimerait cependant avoir plus de détails sur le développement vraiment surprenant de l'Instruction Publique en Russie durant les 15 dernières années avant la Révolution, une vue plus concrète des travaux de la 3e et de la 4e Douma de l'Empire et de l'effort économique du début du XXe siècle. On peut également n'admettre que sous certaines réserves le titre du volume. Les années 1855 à 1917, c'est-à-dire l'époque des grandes ré-

formes et du grand développement culturel et économique du dernier qnart de siècle de l'Empire, ne peuvent être appelés « Déclin ». Ces remarqnes n'enlèvent rien à la valeur du livre qui est, répétons-le, excellent.

P. K.

Charles Morley. — Guide to Research in Russian History. Syracuse (U. S. A.), University Press, 1951 ; in-8, 228 p.

L'ouvrage édité par l'Université d'Ohio, est précieux en ce sens qu'il nons donne une liste de tout ce qui se tronve dans les bibliothèques américaines sur l'histoire de la Russie. La liste comporte les dictionnaires, les revues historiques et les livres et manuels d'histoire. Le guide fait avec beaucoup de soin est malheureusement incomplet. On peut regretter que l'A. n'ait pas consulté tous les index des grandes bibliothèques du Congrès et de l'Université de Columbia. Le grand défaut du livre est l'absence des cotes et d'indications précises pour retrouver les volumes dans les diverses bibliothèques américaines. Il peut néanmoins rendre des services aux travailleurs. P. K.

Soviet Documents on Foreign Policy. Volume III (1933-41). Royal Institute of International Affairs. Recueillis et édités par Jane Degras. Londres, Oxford University Press, 1953 ; in-8, XXII, 500 p., 42 /-

Ce troisième volume de documents est surtout précieux par ses suppléments qui comportent les pièces officielles britanniques et allemandes, publiées d'après les éditions de Londres et de Washington. La partie consacrée aux documents soviétiques ne contient aucune pièce publiée par la Ligue des Nations. Le livre est un document de première importance pour les relations entre l'URSS et les États Européens avant et au début de la 2e guerre mondiale. P. K.

Ondrej R. Halaga. — Slovanské osídlenie Potisia a východoslovenskí gréckokatolíci. (Práce historického odboru « Svojiny » východoslovenského Kultúrneho spolku, I). Košice, 1947 ; in-8, 135 p.

La Slovaquie orientale, qui est un terrain de rencontre de Slovaques, d'Ukrainiens et de Polonais, comprend, à l'Est, une frange de populations orthodoxes parlant le slovaque. On y voit traditionnellement des Ukrainiens slovaquisés. L'A. au contraire, s'attache à en prouver le caractère foncièrement slovaque. Malheureusement, il semble se faire des illusions sur la force probante de son argumentation. Le livre se termine par deux résumés rédigés en un russe et en un français approximatifs. B. O. U.

Jan Frček. — Zádonština. Staroruský žalozpěv o boji Rusů s Tatary r. 1380. Rozprava literárně dějepisná. Kritické vydán ítextu. (Práce Slovanského Ústavu, XVIII). Prague, Institut Slave, 1948 ; in-8, 260 p., pl.

Étude littéraire et critique de la *Zadonščina*, poème russe du XIVe siècle, fondée sur cinq manuscrits dont deux sont utilisés pour la première fois. Quatre de ces manuscrits sont publiés à la suite de l'étude. En dé-

saccord avec ses prédécesseurs, l'A. pense que la rédaction brève est antérieure à la rédaction longue. On regrettera que, tout en comparant la *Zadonščina* aux diverses œuvres de l'ancienne littérature russe, l'A. a renoncé, délibérément, à soulever le problème capital du rapport de son texte avec le *Slovo d'Igor*. B. O. U.

Slovenská vlastiveda, diel V, sv. I : Literatûra a jazyk. Bratislava, Slovenská Akadémia vied a umeni, 1948 ; in-8, 426 p., pl.

Ce volume de la nouvelle encyclopédie nationale slovaque comprend deux ouvrages : l'histoire de la littérature slovaque, par le Prof. Andrej Mráz (pp. 3-323), et l'histoire de la langue littéraire slovaque, par le prof. Eugen Pauliny (pp. 325-423). Les deux contributions se complètent et se confirment mutuellement. Bien que la littérature slovaque, au sens moderne du mot, ne date que du XIXe siècle, les auteurs commencent tous les deux leurs exposés de loin, en partant de la tradition cyrillo-méthodienne dans l'État de la grande Moravie. C'est le prof. Pauliny qui a su trouver, pour la périodisation à la fois de la langue littéraire et de la littérature en Slovaquie, les étiquettes les plus parlantes. Après une courte période slavonne, un grand vide, allant du Xe au XIVe siècle, qui n'est rempli que de quelques textes latins et auquel l'A. donne le nom d'« époque romane ». Première apparition d'une activité littéraire slave laquelle, sous la poussée du hussitisme, se présente sous le vêtement linguistique tchèque (« époque gothique » : XVe siècle). Cette domination du tchèque est continuée par l'« époque de la Réforme » (XVIe siècle) qui, cependant, enregistre aussi les premières tentatives de se servir de la langue locale dans les tribunaux. La « Contre-Réforme » (XVIIe-milieu du XVIIIe siècle), en combattant les luthériens slovaques littérairement tchéquisés, exploite, la première, les possibilités qu'offre l'idiome national. Dès lors, l'emploi du slovaque ira en croissant. Après un essai infructueux de s'appuyer sur le dialecte occidental qui a le défaut d'être trop proche du tchèque, le slovaque littéraire se fixera définitivement, vers le milieu du XIXe siècle, en adoptant comme base le dialecte central qui est suffisamment distinct du tchèque pour assumer le rôle représentatif d'une langue nationale. Cette solution du problème linguistique permettra à la jeune littérature slovaque de se débarrasser des entraves folkloriques et utilitaires pour pouvoir partager la vie commune des littératures européennes.
B. O. U.

Boris Zajcev. — Žukovskij. Paris, YMCA-Press, (1951) ; in-12, 248 p.

B. Z. est bien connu comme auteur de biographies romancées et écrivain d'un style excessivement stylisé. La vie du grand romantique et parfait honnête homme russe que fut Z., en est un bon échantillon. D. C. L.

L. A. Zander. — Dostoevsky. Translated from the Russian by **Natalie Duddington.** Londres, S. C. M. Press ; in-8, 140 p., 10 sh.

La traduction française de cette étude originale de L. Zander a été

recensée dans *Ir.* 20 (1947), p. 449. Elle portait comme sous-titre : *Le problème du Bien.* La présente traduction anglaise, faite par la traductrice attitrée des écrits philosophiques russes, omet ce sous-titre, mais ajoute une présentation de l'A. et un index des noms propres. D. C. L.

Tamara Karsavina. — Theatre Street. Reminiscences. Londres, Constable, 1948 ; in-8, 302 p., 21 /-

La grande ballerine russe Karsavina, mariée à un Anglais, nous livre ses mémoires allant depuis sa tendre enfance jusqu'à son départ de Russie en 1918. En des récits très vivants et illustrés de belles planches, c'est toute l'histoire du ballet impérial russe à Saint-Pétersbourg au XXe siècle qui se déroule, ainsi que ses triomphes à l'étranger, débutant en 1909, sous la conduite de Serge Diaghileff. La première édition de cet ouvrage parue en 1930, malgré la mort de celui-ci survenue en 1929, n'avait rien retouché aux passages qui le concernaient — et ils sont nombreux — pour le laisser tel qu'il était, « super-vivant ». L'édition présente y a ajouté un chapitre spécial dédié au prodigieux « manager » dont le talent approchait de la magie. Le volume est pourvu d'un index de noms propres. L.

Prof. M. V. Zyzykin. — Tajny Imperatora Aleksandra I (Les énigmes de l'Empereur Alexandre I, en russe). Buenos-Ayres, 1952 ; in-12, 272 p.

M. Zyzykin, anciennement professeur à la Faculté de théologie orthodoxe de l'Université de Varsovie, a conçu pendant le siège tragique de cette ville durant la dernière guerre, le plan de revoir le problème historique de la mort de l'empereur Alexandre Ier de Russie (1825). Émigré depuis en Argentine, il y a poursuivi cette tâche et l'a conduite à bonne fin. L'A. résout l'énigme célèbre, en faveur de l'identité de son héros avec le staretz Fédor Kusmič, mort en Sibérie en 1864. Il se base pour le faire non seulement sur des documents récemment publiés en URSS et ailleurs, mais également sur la psychologie du Souverain. En orthodoxe et monarchiste fervent, il souhaite que son Église canonise l'empereur, ermite et pénitent. L.

J. G. Davies. — The Origin and Development of Early Christian Church Architecture. Londres, SCM Press, 1952 ; in-8, XIV-152 p., XV pl. h.-t., 45 diagrammes, 21 /-

Les origines de l'architecture chrétienne demeurent un des problèmes de l'histoire de l'Art. L'A. a estimé qu'il fallait utiliser les découvertes faites récemment pour réexaminer la question. Il a bien fait de dessiner, en un premier chapitre, le tableau des circonstances géographiques et historiques, comme il faudrait toujours le faire en cette matière. Le rappel de la naissance du christianisme en Palestine et en Syrie, de son rapide accroissement à Antioche fait naître déjà une présomption très forte en faveur du rôle joué par ces régions, tout comme par la rapide installation du christianisme dans la Rome impériale. L'A. insiste sur le fait que, même au temps des persécutions, les chrétiens possédaient et bâtissaient

des églises et des basiliques, dont les textes anciens nous disent les grandes proportions. Rappelant les diverses théories, il prend position pour dire que la basilique chrétienne dérive de la basilique civile ; il admet toutefois des influences mineures d'autres édifices. Un chapitre est consacré aux édifices à plan central, lequel se maintiendra davantage dans l'architecture byzantine. L'orientation, le mobilier stable des basiliques, le baptistère sont étudiés de manière à fixer les opinions actuellement reçues quant à leur origine et destination. Le chapitre final situe dans les pays où le christianisme s'établit très tôt les types les plus primitifs d'églises ; l'A. ne peut donner qu'un jugement général appuyé de quelques exemples. L'ensemble de l'ouvrage apporte toutefois une documentation fort étendue. D. Th. Bt.

Wolfbernhard Hoffmann. — Hirsau und die « Hirsauer Bauschule ». Munich, Schnell et Steiner, 1950 ; in-8, 160 p., 25 pl., 8,60 DM.

Se basant sur l'œuvre de Manfred Eimer, l'A. analyse avec patience et pénétration tous les édifices qu'on a voulu attribuer à l'école d'Hirsau. Il en tire la conclusion que l'idée suggérée par le terme d'« École d'Hirsau » doit être abandonnée. Les églises considérées comme typiquement « hirsauiennes » doivent plutôt être dénommées « constructions issues d'une réforme monastique » *(Reformbauten)* se rattachant à l'église Saint-Aurélien ou SS. Pierre et Paul d'Hirsau. Pourront ainsi être classées sous le même titre, des églises appartenant aux monastères réformés par Hirsau, sans qu'elles possèdent pour autant des traits communs quant à leur architecture. D. J.-B. v. d. H.

Prof. Dr. Heinrich Lützeler. — Bildwörterbuch der Kunst. Bonn, Dümmlers Verlag, 1950 ; in-8, 626 p., 853 grav., 9,50 DM.

Petit dictionnaire de l'art, très maniable. Ce sont surtout les dessins accompagnant le texte, qui donnent à ce petit ouvrage toute sa valeur. Aide précieuse qu'on ne consultera pas en vain et qui fait découvrir maintes choses jusqu'alors inconnues. D. J.-B. v. d. H.

Albert Verbeek. — Schwarzrheindorf. Die Doppelkirche und ihre Wandgemälde. Dusseldorf, Schwann, 1953 ; in-4, LXXVIII-64 p., pl.

Cet ouvrage luxueux présente la description minutieuse de l'église double (inférieure et supérieure) de Schw. Il semble que cette église trouve son origine — malgré l'influence orientale et plus particulièrement byzantine — dans l'architecture du pays. Ce monument, unique en Allemagne, se trouve à la limite de deux époques, et tient une vraie position de clé. Il nous fait mieux comprendre la transition par laquelle passa l'architecture germanique de l'époque ottonienne à l'époque des Hohenstaufen. — Pourtant ce qui fait surtout l'intérêt de cette église, ce sont ses peintures murales. Nulle part on ne trouve un cycle aussi complet de fresques inspirées du livre d'Ézéchiel. La simplicité des lignes, la force du dessin, de même que le choix des couleurs nous indiquent un artiste de valeur. Les tendances de réformes de l'époque se font sentir dans le choix du

sujet : la nouvelle Jérusalem purifiée, la cité de Dieu du livre inspiré. — Les peintures (plus tardives) de l'église supérieure sont plutôt inspirées par la Règle des moines, cette église étant destinée plus particulièrement à l'usage des moniales. — La typographie et la clarté des planches font honneur à l'éditeur. D. J.-B. v. d. H.

Beatrice Playne. — Saint George for Ethiopia. Londres, Constable, 1954 ; in-4, 200 p., dessins, photos, 6 pl. en coul., 45 /-

La majeure partie de cet ouvrage est faite du récit, fort vivant, de deux voyages accomplis en Éthiopie par l'auteur. Spécialiste de l'étude de la fresque, Miss Playne est un guide compétent ; le lecteur découvrira avec elle les richesses trop peu connues encore d'un art chrétien qui conserve des œuvres fort anciennes, tant en architecture qu'en peinture. Dater ces œuvres est le grand problème ; Miss Playne s'y est essayée ; elle note les points de contact avec d'autres régions chrétiennes, anciennes ou plus récentes ; elle a certainement enrichi l'étude de l'art éthiopien, en ouvrant des voies. Quelques pages (p. 59-62) retracent l'histoire mouvementée de ce pays, dans ses toutes grandes lignes. Un chapitre final (p. 177-195) est le premier essai de définition de l'art éthiopien. Une liste des églises visitées et une table des lieux permettront d'utiliser cet ouvrage comme référence. On notera que les monuments décrits sont consacrés au culte ; l'auteur décrit des cérémonies, des fêtes, des coutumes qui ont aussi leur intérêt pour l'intelligence tant de l'art que de la religion des Éthiopiens. Il faut remercier Miss Playne de ce travail courageux et le *British Council* de l'avoir provoqué. D. Th. Bt.

Gilberte Vezin. — L'Adoration et le Cycle des Mages dans l'art chrétien primitif. Paris, Presses Universitaires de France, 1950 ; in-4, 128 p., XXXVI pl. h.-t., 22 figures.

Le thème des Mages a été plus exploité dans l'art chrétien que celui de la Nativité. Chercher à préciser tout ce que l'on peut en connaître, mènera l'historien de l'art fort loin dans le temps comme dans l'espace. Parce que si souvent représentée, tant en Orient qu'en Occident, la scène de l'adoration des Mages donne occasion à de profondes incursions dans l'Histoire de l'Art. L'A. fixe tout ce que l'on a découvert, dans les monuments et la littérature, au sujet du nombre, du pays d'origine, du nom, des vêtements, de l'étoile des Mages. Lorsqu'il traite des origines liturgiques de la fête de l'Épiphanie, il fait cette remarque importante : « On compte à peu près six liturgies auxquelles correspondent autant d'écoles d'art ayant leur caractère propre. » D. Th. Bt.

English Medieval Silver. Londres, Victoria and Albert Museum, 1952 ; in-12, 6 p., 25 fig., h.-t., 1 /6

Les pièces anciennes d'orfèvrerie, tant religieuse que civile, sont fort rares en Angleterre. D'autant plus intéressant et nécessaire est-il de conserver et de faire connaître ce qui en reste. D. Th. Bt.

G. H. Cook. — The English Mediaeval Parish Church. Londres, Phoenix House, 1954 ; in-8, 302 p., 36/-

L'A. de ce très beau livre traite successivement de la formation de l'église paroissiale dans l'Angleterre médiévale catholique, de son développement historique, de la différence entre une église paroissiale et une cathédrale ou abbaye, et ensuite des différentes parties de l'édifice : tour, crypte, ossuaire, mobilier. Le tout est accompagné de 150 photographies et 54 plans. C'est un cours général d'architecture romane et gothique, d'histoire de l'art et d'histoire tout court que nous trouvons ici. Le seul inconvénient — et nous ne voyons pas comment on pourrait l'éviter —, c'est qu'il faut constamment avoir recours à la *Table des lieux* pour trouver la photographie qui illustre le texte qu'on lit. A la p. 199 il faut lire *Panselinos*. L'A. est très dur lorsqu'il juge les actions, bien intentionnées cependant selon le goût du temps, des réformateurs et restaurateurs. Qu'il se console donc ! l'Angleterre a au moins échappé en grande partie à l'art « ecclésiastique » de la Renaissance et de ses continuateurs, ainsi qu'à la fureur révolutionnaire. D. G. B.

Hugh Ross Williamson. — Canterbury Cathedral. Londres, Country Life, 1953 ; in-4, 63 p., 54 ill., 12/6.

Il faut ignorer beaucoup de l'histoire du moyen âge pour négliger le témoignage qu'est la cathédrale de Cantorbéry ; et il faut l'avoir visitée à de nombreuses reprises pour comprendre son attraction sur les foules chrétiennes, d'antan et d'aujourd'hui. Monument historique de foi et de grand art, où la piété demeure. Cette plaquette, abondamment illustrée en pleine page, est une réussite pour le texte comme pour l'atmosphère qui se dégage des images. D. Th. Bt.

Edward Sullivan. — The Book of Kells. Londres, The Studio Publications, 5e éd. 1952 ; in-4, 112 p., XXIV pl., 30/-

L'extraordinaire *Book of Kells* n'a pas encore livré son secret. L'accord n'est pas encore fait sur sa date et son origine ; l'intérêt de ce fameux évangéliaire celtique est grand pour l'histoire de l'art chrétien primitif, pour l'histoire tout court. Aussi les notations et l'étude minutieuse des divers éléments de décoration et de calligraphie — avec l'appoint de planches en couleurs d'une grande perfection — est une contribution importante à l'histoire des arts et des cultures. Les références à l'art byzantin sont fréquentes ; l'attrait exercé par l'Irlande, ses écoles et ses monastères, depuis les tout premiers siècles, suffirait, comme l'auteur le rappelle, à expliquer ces influences. D. Th. Bt.

Douglas Barrett. — Persian Painting of the 14th Century. Londres, Faber and Faber, s. d. ; in-4, 24 p., 24 pl., 12/-

De notre point de vue, les miniatures perses présentent un grand intérêt si nous y cherchons les influences byzantines, et notre attention est attirée sur l'histoire religieuse de ces régions. L'initiation à l'art de la miniature

en Perse — et ces pages et reproductions nous révèlent des merveilles — nous fait pénétrer dans le monde poétique qu'est celui de l'Orient. La louange des reproductions en couleurs de Faber and Faber n'est plus à faire. D. Th. Bt.

Kurt Weitzmann. — The Joshua Roll. A Work of the Macedonian Renaissance. Princeton, Princeton University Press, 1948 ; VI-120 p., XXXII pl., 7,50 dl.

Comme l'auteur le rappelle, ce Rotulus de la Vaticane qui contient le Livre de Josué est une des œuvres les plus controversées de l'art byzantin. Toutes les dates ont été proposées entre le Ve et le Xe siècle. Dès son introduction, l'auteur prend position : ce rouleau n'est pas la copie d'un autre ; il a été fait au Xe siècle, d'après un codex plus ancien, lequel contenait un cycle de peintures. Pour relier ces diverses scènes, l'auteur a inséré nn grand nombre de motifs classiques. Par souci scientifique, avant de publier ce travail, l'auteur a mené deux enquêtes : l'une sur la peinture des miniatures, l'autre sur la mythologie grecque. Ses positions étaient, en effet, très révolutionnaires. Sa méthode est tout à fait exacte. Il a analysé les Octateuches qui contiennent la même suite de miniatures que notre *Rotulus*. Par ce travail de comparaison, il a pu proposer une généalogie des divers manuscrits, puis une date. Non moins fructueuse en rapprochements et précisions est la comparaison avec les colonnes triomphales qui ornaient le Forum de Byzance ; sur ces colonnes comme dans le *Rotulus*, les scènes se déroulent comme sur une frise. Il conviendra de se référer à cet ouvrage lorsque l'on voudra étudier les cycles bibliques dans l'art chrétien primitif ou du moyen âge. D. Th. Bt.

Rachel Wischnitzer. — The Messianic Theme in the Paintings of the Dura Synagogue. Chicago, The University of Chicago Press, 1948 ; in-8, XII-135 p., 50 fig. h.-t., 6 dl.

Le Rapport des fouilles de Dura-Europos, publié en 1936 par l'Université de Yale se disait « préliminaire » ; il ne prétendait pas donner de commentaire définitif de la signification des découvertes. L'auteur du présent volume en cherche une pour les remarquables fresques de la synagogue, qui ont été transportées au nouveau Musée d'antiquités de Damas. Ces fresques sont datées de l'année 245 de notre ère. « Le concept messianique qui remplit la littérature rabbinique de Palestine et de Mésopotamie fut le facteur organisateur et formateur de l'iconographie de la synagogue » (p. 100). C'est cette conclusion qui s'impose après l'analyse des fresques. Tant pour l'inspiration que pour la technique, l'exemple de Dura-Europos montre que l'art pictural chrétien primitif est né (comme tant d'autres institutions primitives du christianisme) du judaïsme. La coexistence, à Dura-Europos, d'une chapelle chrétienne (que l'on devrait dater avant l'an 232, dit le Rapport de la 5e saison, éd. 1934, p. 248) où l'on trouve aussi deux fresques de l'Ancien Testament, devra donner lieu à d'autres études. Le travail de Rachel Wischnitzer y engage et peut servir d'exemple.
D. Th. Bt.

Marie Noële Kelly. — Mirror to Russia. Londres, Country Life, 1952 ; in-8, 248 p. nombr. ill., 2 en coul., 21 /-
— **Picture Book of Russia.** Londres, Country Life, 1952 ; in-4, 66 ill., 16 sh.

Un don de profonde sympathie, une ingénuité audacieuse et un cadre très vivant, redressant les perspectives toujours un peu idéalisées des « livres d'art » captivent dès l'abord dans ce gnide peu ordinaire et son album-complément. Néanmoins les indications sur les nombreuses découvertes récentes, jetées comme en souriant, laissent le lecteur avide et averti sur sa faim. Nous espérons donc que les services archéologiques si actifs des musées de l'URSS, ou même Mme Kelly, aidé d'un technicien du cru ou M. T. Rice, fourniront bientôt des monographies, de préférence avec une documentation en couleur, sur les fresques de la Roždestvenskaja de Suzdal, le Knjaginy mon. de Vladimir et celles des mon. de Mirož et Snetogorskij près de Pskov. C. D. R.

Madeleine Ochsé. — La nouvelle querelle des Images. Paris, Centurion, 1953 ; in-12, 142 p., ill.

Le titre dit bien le contenu. C'est « l'idée que la chrétienté se fait d'elle-même » qui, selon les époques, produit un art : art byzantin, art roman, art gothique, art renaissance. Au XIXe siècle, il y a eu rupture. Ce livre dit ce qu'il faut savoir de « la nouvelle Querelle des Images » avec modération ; l'histoire de l'art chrétien — brièvement récapitulée ici — montre que le même problème existe depuis toujours. D. Th. Bt.

Una Pope-Hennessy. — A Czarina's Story. Being an Account of the early married life of the Emperor Nicholas I of Russia written by his wife. Translated from the French and provided with Prologue and Epilogue. Londres, Nicholson and Watson, 1948 ; gr. in-8, 62 p., 8/6.

Mme U. P. H. a traduit en anglais les Mémoires de la princesse Charlotte de Prusse, devenue par son mariage avec le futur Nicolas Ier, l'impératrice Alexandra Feodorovna. Ils vont de 1817 à 1820. Un prologue relate les événements antérieurs à ces dates et un épilogue ceux qui les suivirent jusqu'en 1826, année du couronnement de la souveraine. Le volume est orné de bonnes illustrations et ornera à son tour une bibliothèque de la « petite histoire ». L.

III. RELATIONS

Archiprêtre A. Schmemann. — La voie historique de l'Orthodoxie (Istoričeskij Putj Pravoslavija, en russe). New-York, Čechov Publishing Co, 1954 ; in-8, 392 p.

Le jeune théologien et historien orthodoxe, professeur au Séminaire St-Vladimir de New-York, se propose dans ce volume d'éclairer par l'histoire la crise profonde que traverse d'après lui son Église (p. 388). Il brosse à cette fin, d'une façon forcément sommaire mais toujours intéressante, une espèce de phénoménologie historique dont voici la ligne de développe-

ment. L'Orthodoxie — c'est là sa vérité — est toujours restée fidèle au « mystère de Chalcédoine » qui exige, en vertu de son « théandrisme », la transfiguration de tout le créé, donc aussi celle du Cosmos. Cette position fondamentale a subi, sous l'influence des éléments païens inhérents au monde, des déviations superficielles mais importantes ; on pourrait les appeler des avatars, dont les principaux sont : la théocratie byzantine que l'A. fait commencer à l'édit de Milan et qui serait une sorte de mariage entre l'Empire resté idéologiquement païen et l'Église qui n'a pas vu ce reste ; elle est le thème le plus développé dans le volume ; y figure sous un jour plutôt nouveau et intéressant, l'élévation du siège de Constantinople ; l'orientalisation subséquente et plus tard encore la nationalisation chez les Slaves de cette même Orthodoxie, puis sa sécularisation en Russie avec la réforme de Pierre-le-Grand. Mais c'est en Russie aussi que commencerait un renouveau et, sous l'influence de la révolution communiste qui signifie un changement dans les relations de l'Église et de l'État, s'ouvrirait une nouvelle ère non seulement pour l'Orthodoxie russe mais pour l'Orthodoxie tont entière (p. 341). — Les avatars historiques de son Église sont donc ponr l'auteur un échec de Chalcédoine ; il le reconnaît volontiers par amour de la vérité, tout en prévoyant le scandale qui pourrait s'en suivre pour certains de ses coreligionnaires ; il le résume ainsi : au lieu d'être une société dans laquelle on entre par le baptême et qui introduit dans un autre monde, l'Orthodoxie est devenue une fonction de la cité de ce monde. « L'Église orthodoxe contemporaine est, du point de vue historique, l'Église byzantine qui a survécu de cinq cents ans à l'Empire byzantin » (p. 294). Pour sortir de sa crise, l'Orthodoxie doit, d'après le P. Sch., retourner aux richesses inépuisables de Chalcédoine (p. 172). — Plusieurs pages du livre sont consacrées à la séparation de l'Orient et de l'Occident chrétiens ; elle aurait sa source lointaine dans une opposition ecclésiologique fondamentale. Rome, écrit l'A., a toujours affirmé clairement sa position ecclésiologique sans jamais cependant se faire comprendre jusqu'au IXe siècle par l'Église d'Orient : « L'insensibilité de l'Orient pour toute la profondeur du désaccord avec Rome dans la compréhension de l'expérience de l'Église était tout d'abord le résultat de l'étatisation de la conscience ecclésiastique byzantine » (p. 296). La position romaine une fois comprise avec Photius, l'opposition à celle-ci ne fléchit plus. L'A. cite beaucoup, sans jamais donner les références, son maître A. V. Kartašov, le P. Florovskij et Bolotov. — La faiblesse théologique du P. Sch., conforme d'ailleurs à l'ecclésiologie slavophile, est d'identifier l'Église avec une expérience spirituelle déterminée ; c'est probablement pour cela qu'il n'inclut jamais dans l'Orthodoxie l'Occident chrétien, même avant sa séparation d'avec celui-ci. Le livre est très suggestif particulièrement quant à la conception orthodoxe des relations entre l'Église et l'État (p. 177-78, 262, etc.). Il mérite d'être lu par tout théologien s'intéressant à l'Orthodoxie, et donc d'être traduit dans une langue occidentale. Dom Clément LIALINE, O. S. B.

IRÉNIKON

Tome XXVII — 4e trimestre 1954

Evanston-Action.

On ne sait par quel côté aborder un événement aussi complexe et riche que fut la seconde Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, qui s'est tenue du 15 au 31 août 1954 à Evanston aux États-Unis, quand on veut en donner plus qu'une chronique. Il a semblé, à la réflexion et à la suite des changements constitutionnels qui s'y sont faits, que le mieux serait d'y distinguer deux aspects fondamentaux : Études, avec les instruments qu'elles comportent ; Action, avec ses différents rouages, et de commencer l'exposé par l'Action. Les raisons de ce choix apparaîtront dans nos conclusions. L'aspect Études est remis à un peu plus tard quand la publication des documents les concernant sera achevée [1]. Cette séparation partielle des deux aspects n'est pas aussi artificielle qu'on le penserait ; elle est, j'espère le montrer plus tard, conforme à la nature même du Mouvement œcuménique et l'une de ses constantes.

I

Une assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises est une rencontre de ses Églises-membres à travers leurs délégués officiels qui, seuls, ont le droit de vote ; à Evanston ils furent cinq cent deux, représentant cent trente-deux Églises et quarante-deux pays. A ces participants principaux s'en ajoutèrent encore d'autres, à titres différents, qui enrichirent la rencontre.

1. *Evanston Speaks*, publié par le Conseil œcuménique, a pris une résolution semblable envers le rapport de l'Assemblée sur le thème principal.

On compta à Evanston quatre cent quatre-vingt-dix-neuf visiteurs accrédités par ces mêmes Églises, leur présence là-bas ayant été jugée utile ; cent quarante-cinq consulteurs, quatre-vingt-seize consulteurs de la Jeunesse Œcuménique, trente-trois délégués fraternels envoyés par divers organismes œcuméniques non affiliés au Conseil œcuménique [1], vingt-cinq observateurs venant d'Églises non-membres du Conseil (il y eut même, semble-t-il, des observateurs musulmans de la part du Comité de continuation pour la coopération entre musulmans et chrétiens, qui adressèrent au bureau de l'Assemblée une lettre de remercîments et de suggestions pour l'avenir).

En tout mille deux cent quatre-vingt-dix-huit participants appartenant à cent soixante-dix-neuf Églises dans cinquante-quatre pays. Les statistiques officielles y font une subdivision dont la signification sera mieux comprise plus tard : huit cent quatre-vingt-sept ecclésiastiques et théologiens, deux cent quatre femmes, deux cent six laïques (je laisse à ma source la responsabilité du résultat de leur addition). Et ce n'est pas encore fini parce qu'il faut y ajouter un bon demi-millier de représentants de la Presse, Radio, Télévision, etc.

Tout ce monde, polymorphe et même polychrome, se rencontra dans le cossu faubourg nord de Chicago, appelé Evanston, sis sur les rives du lac Michigan et qui avait fait une toilette

1. Voici leur liste complète qui a son intérêt : Baptist World Alliance, Friends' World Committee for Consultation, International Congregational Council, Lutheran World Federation, United Bible Societies, World Christian Endeavour Union, World Convention of the Churches of Christ, World Council of Christian Education, World Methodist Council, World Presbyterian Alliance, World's Student Christian Federation, World's Alliance of YMCA, World's YWCA, National Council of the Churches of Christ in America, Australian Council for the World Council of Churches, British Council of Churches, Burma Christian Council, Canadian Council of Churches, Council of Evangelical Church of Cuba, Danish Ecumenical Council, Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, National Christian Council of India, Council of Churches in Indonesia, National Christian Council of Korea, Malayan Christian Council, Concilio Nacional Evangelic de Mexico, Near East Christian Council, National Council of Churches of New Zealand, Norwegian Ecumenical Council, Philippine Federation of Evangelical Churches, Association of Evangelical Churches of Puerto Rico, Confederacion de Iglesias Evangelicas de Rio de la Plata, Swedish Ecumenical Council.

œcuménique appropriée ; et plus précisément, sur le *Campus* (terme américain pour désigner l'ensemble des terrains et des bâtiments) de la *North Western University* d'origine méthodiste ; au milieu de son style simili-oxonien ornant salles mineures et dortoirs (tout l'alphabet grec y passait pour les désigner) faisait *bloc* à part le *McGaw Memorial Hall*, tant par sa situation excentrique, que par son architecture *up to date* et sa capacité humaine (trois mille places). Les séances plénières de l'Assemblée s'y sont tenues.

* * *

Venons en maintenant aux différents aspects de l'Action à Evanston.

LA PRIÈRE. La prière *publique* d'abord, à la première église méthodiste de la ville, puisque l'Église méthodiste était en quelque sorte l'hôtesse. L'Assemblée y célébra officiellement ses services d'ouverture et de clôture, les deux avec cortège ecclésiastiquement pittoresque, « mélange spectaculaire d'hommes d'Église », aux dires du Dr. FRANKLIN C. FRY, actuellement président du Comité central du Conseil œcuménique. A l'office inaugural du dimanche 15 août, les quatre présidents du Conseil alors en charge [1] et le Dr. G. K. A. BELL, remplaçant l'archevêque de Cantorbéry malade, eurent chacun leur rôle liturgique, le Dr. G. B. OXNAM, celui du sermon ; il y orchestra sur différents registres le *motto* de la première assemblée tenue à Amsterdam en 1948, *Nous voulons demeurer ensemble*, pour célébrer la magnifique communauté *(fellowship)* œcuménique, enracinée dans l'amour du Père, dont rien ne peut la séparer, et lui assigner comme tâche principale de traduire dans les réalités de la vie commune les idéaux éthiques de la religion, spécialement dans le domaine de la liberté religieuse et de la justice sociale. A l'office de clôture, c'est l'évêque BERGGRAV de Norvège qui fit une allocution sur laquelle nous reviendrons.

Les services religieux du matin, se faisant chaque jour selon une

1. Je les suppose connus des lecteurs par les Chroniques d'*Irénikon*, comme beaucoup d'autres détails qne je ne puis reprendre dans cet article.

tradition chrétienne différente, et ceux du soir, plus simples et uniformes, appartenaient aussi au culte de l'Assemblée ; l'assistance n'y fit jamais nombre et encore, toute clairsemée qu'elle était, comptait-elle en majorité de pieux habitants d'Evanston.

Conformément aux recommandations de la conférence *Foi et Constitution* de Lund en 1952, furent organisés dans différents locaux cinq Services de Communion d'après les rites orthodoxe, méthodiste, luthérien, protestant épiscopalien et celui de l'Inde méridionale. — Les Églises respectives adressèrent chacune dans des termes exactement pesés, une invitation à y assister aux chrétiens présents à Evanston ; les quatre derniers « ouvrirent » leur communion mais différemment [1]. L'office méthodiste eut lieu le dimanche 22 août et, tout en n'étant pas officiel, avait quelque chose d'officieux du fait qu'il avait été précédé, la veille, d'une préparation commune à la communion que dirigea le Dr. E. A. PAYNE, baptiste anglais. « Nous sommes ici, dit-il, pour nous apprêter au service qui découvre, plus que tout autre, le fondement de notre espérance... en dépit des divergences de forme extérieure et de cérémonie, d'interprétation théologique et d'allégeance raciale ou ecclésiastique, nous nous réunissons tous en souvenir du Christ et en obéissance à ses paroles » ; l'orateur s'efforça cependant de donner une interprétation commune du sacrement de l'Eucharistie basée sur la théologie de saint Thomas d'Aquin et de William Ames, puritain du XVIIe siècle, gage d'une future participation commune à ce sacrement, laquelle sera le point de départ du mouvement pour porter la Bonne Nouvelle au monde. « Nous ne saurions nous cacher, acheva-t-il, que tant que nous ne pourrons pas nous réunir tous ensemble à la Table du Seigneur, nous n'aurons franchi qu'une partie du chemin qui conduit au but qui nous a été fixé ».

La date du 29 août, troisième dimanche de l'Assemblée, ainsi que le local de la première église méthodiste donnèrent au Service de Communion de l'Église de l'Inde méridionale un caractère semi-

1. Voir dans la Chronique de ce même fascicule, les réactions de certains milieux anglicans devant l'*Open Communion* de l'Église protestante épiscopalienne.

officieux aussi. Il fut apprécié des liturgistes et compta un millier de communiants.

A côté de ces offices confessionnels, mais interconfessionnels aussi à certains points de vue, il y en eut de confessionnels proprement dits et « fermés » : orthodoxe, anglican, vieux-catholique, luthérien, etc.

PRIÈRE PRIVÉE. On mit à la disposition des participants des livrets de dévotion en dix-neuf langues, ainsi qu'un recueil de méditations quotidiennes basées sur la première épître de saint Pierre et composées par le professeur PAUL S. MINEAR, congrégationaliste américain.

PARALITURGIE. Le soir du 15 août au stade *Soldier Field* de Chicago devant plus de cent mille chrétiens recueillis, un « mystère » œcuménique, *Festival of Faith*, illustra, dans le contexte général de l'Assemblée — fait, comme on le sait, de l'Espérance —, les rapports de l'esprit humain avec Dieu ; à l'aide de textes bibliques allant de la Genèse à l'Apocalypse, fut présentée l'action de Dieu et la réaction de l'Église dans la création, le cheminement de l'œuvre du salut et sa consommation — le tout entouré une fois de plus d'un cortège ecclésiastiquement pittoresque. « Paraliturgie » si l'on veut, mais devenant culte véritable à l'invitation des coryphées, dont encore une fois les présidents du Conseil œcuménique, son secrétaire général le Dr. VISSER 'T HOOFT et l'évêque C. K. JACOB de Kottayam, de l'Église de l'Inde méridionale. Le Festival fut généralement considéré comme un sommet de l'Assemblée

Moins formellement religieux fut, le dimanche suivant à *McGaw*, le jeu *By the Waters of Babylon* figurant la tragédie des réfugiés en Allemagne et en Corée. Il devait illustrer l'importance de l'entr'aide inter-ecclésiastique et du service des réfugiés assumés par le Conseil œcuménique depuis une quinzaine d'années, dont il sera parlé encore dans la suite.

ART RELIGIEUX. La paraliturgie nous amène à l'aspect artistique qui fut développé : concert de musique sacrée par l'orchestre symphonique de Chicago, avec le concours d'une cantatrice de couleur ; récitals d'orgue dans les églises d'Evanston,

concert de carillon spécialement installé ; exposition d'art sacré à l'*Art Institute* de la même ville ; deux films passant dans les théâtres d'Evanston : *Martin Luther*, sous les auspices de la Fédération luthérienne mondiale, — un délégué baptiste trouva qu'il ne pouvait paraître à un moment plus stratégique ; *Notre Bible, comment est-elle venue à nous?* réalisé par la Société biblique américaine, quelques autres spectacles ; expositions photographiques illustrant l'histoire du Mouvement œcuménique, le travail des Églises à travers le monde, la mission universelle de l'Église, la Bible, et j'en passe.

RÉUNIONS. Grand dîner de la presse de quatre cents couverts le 14 août dans un grand hôtel de Chicago, où les dignitaires du Conseil œcuménique rencontrèrent les journalistes ; dîner fraternel offert par les organisations religieuses de la ville, précédant le *Festival of Faith* ; thés et réunions des participantes de toute sorte à l'Assemblée, avec allocution de MRS KATHLEEN BLISS, femme d'Église anglicane que nous apprendrons mieux à connaître dans la suite, et qui exposa à ses auditrices ce qu'était et devait être le *fellowship* œcuménique. Réunions confessionnelles organisées le plus souvent par les organismes confessionnels mondiaux que nous connaissons. Les Orthodoxes appartenant à différentes autocéphalies mais dont l'Église n'a pas besoin de fédération pour être mondiale, se sont aussi réunis pour discuter de leur attitude commune dans le domaine doctrinal, qui n'est pas le nôtre maintenant ; les représentants de la Jeunesse orthodoxe discutèrent de la création de son organisation mondiale et d'un congrès mondial de celle-ci, en relation, par exemple, avec la prochaine assemblée du Conseil œcuménique ; ces tractations seront continuées.

VISITES ET MESSAGES. En plus de visiteurs accrédités ou non, l'Assemblée reçut deux visiteurs de marque — le jeudi 19, le président EISENHOWER fut l'hôte du Conseil œcuménique et de l'Université d'Evanston qui lui conféra le grade honorifique de docteur en droit. Devant quinze mille auditeurs il prononça en plein air un discours à la fois comme chef d'État travaillant tous les jours pour la paix, comme membre d'une des Églises-membres et comme un personnage qui avait dirigé une entreprise

commune pour une noble cause. Que l'Église porte son message, dit-il, au monde d'aujourd'hui, comme le firent jadis les prophètes pour celui de leur temps, et le monde l'écoutera. Il attend d'elle une manifestation d'éthique chrétienne basée sur la reconnaissance de la dignité de l'homme et des droits que lui a donnés le Créateur. Le Président invita tous ceux qui croient à un Être suprême à lancer une campagne de prière pour la paix et leur promit alors de merveilleux résultats.

Le 20 août c'est M. DAG HAMMARSKJÖLD qui s'adressa à l'Assemblée en séance plénière consacrée aux affaires internationales pour lui dire que tout en n'étant pas l'Organisation des Nations Unies, dont il est lui-même le secrétaire général, les Églises associées dans le Conseil œcuménique peuvent sans vouloir jouer de rôle politique proprement dit, exercer une influence bienfaisante et décisive sur les affaires internationales et la vie nationale.

Deux autres personnalités envoyèrent leurs vœux à l'Assemblée : M. JOHN FOSTER DULLES qui assista, on s'en souvient, à la première assemblée d'Amsterdam en 1948, et le patriarche œcuménique ATHÉNAGORE. Sa salutation et sa bénédiction furent transmises le 23 août par le métropolite GENNADIOS D'HÉLIOPOLIS, chef de la délégation orthodoxe.

FASTES UNIVERSITAIRES. Le président de l'Université d'Evanston, le Dr. J. ROSCOE MILL, dit dans des paroles de bienvenue, l'honneur que cette Université, dont l'existence à peine centenaire présente quelque affinité avec celle du Conseil œcuménique, éprouvait à l'accueillir. C'est lui encore qui conféra le doctorat honorifique en théologie aux cinq présidents sortants ainsi qu'au Dr. BELL.

II

CONFÉRENCES. Rien que le nom d'Evanston fait songer à cet aspect ; je l'ai mis en avant-dernier lieu pour bien montrer qu'il n'était pas le seul. On en remarquera aussi le pluriel : l'assemblée d'Evanston ne fut pas *seulement* une conférence ; elle ne fut pas non plus *une seule* conférence.

Les lecteurs d'*Irénikon* savent que le thème général de l'As-

semblée était : *Christ seul espoir du monde,* avec les six thèmes subsidiaires : *Notre Unité en Christ et notre désunion en tant qu'Églises* (Foi et Constitution) ; *La Mission de l'Église auprès de ceux du dehors* (Évangélisation) ; *La Société et ses responsabilités sur le plan mondial* (Questions sociales) ; *La part des chrétiens dans la lutte en faveur d'une communauté mondiale* (Affaires internationales) ; *L'Église au milieu des tensions raciales et ethniques* (Relations entre groupes chrétiens) ; *Le chrétien dans sa vie professionnelle* (Les laïcs).

Cet ensemble doctrinal constitua le champ des « Études » et de ce qu'on pourrait appeler la « Grande Conférence ». Nous l'examinerons donc dans « Evanston-Études ». Il a cependant eu une part également dans « Evanston-Action ». Mais avant d'y venir, nous nous arrêterons maintenant le temps qu'il faudra à un aspect moins connu mais non pas moins important ; appelons-le à défaut de mieux, *Constitutionnel* et disons qu'il occupa plusieurs séances de l'Assemblée, autorité suprême en la matière, séances parfois des plus orageuses.

En 1951 le Comité Central du Conseil œcuménique décida de faire étudier par un Sous-Comité les remaniements que l'expérience suggérerait dans l'organisation du Conseil. Un rapport en résulta ; entouré de documents explicatifs il fut remis aux délégués dans un *Manuel de l'Assemblée : Evanston* 1954, et introduit par le Dr. Leslie E. Cooke, congrégationaliste anglais, un de ses auteurs, dans un exposé sur la *Structure et les Fonctions* du Conseil œcuménique. Ce sujet échut à sept comités qui remirent à l'Assemblée des rapports ; elle les accepta sans difficulté excepté sur un point qui sera examiné plus tard.

Notre sujet est donc vaste et complexe ; je n'en choisirai dans les différents documents que les parties essentielles, et pour les exposer je suivrai le rapport de M. Cooke.

* * *

Méthode et tache. A aucun moment on n'a voulu imposer au Conseil œcuménique un système administratif confectionné d'avance ; on s'est contenté, en restant autant que possible dans les limites du budget actuel, d'en réorganiser les rouages existants

pour rendre leur travail encore plus efficace et facile, et assurer entre autres une participation plus effective des représentants des Églises non seulement aux responsabilités du Conseil œcuménique mais à sa vie et à ses activités. La Constitution n'a pas été modifiée sauf partiellement dans les articles concernant *Foi et Constitution* pour les mettre en accord avec la nouvelle Constitution de celle-ci. Certains autres Règlements comportent des changements notables et valables pour la période qui séparera la deuxième Assemblée de la troisième.

Un organisme et non une organisation. « Notre tâche a été passionnante. En l'accomplissant, nous nous sommes rendu compte que traiter du Conseil œcuménique consistait à traiter non pas d'une organisation, d'une machine ecclésiastique, mais d'un organisme qui a une individualité, une vie bien à lui. L'alliance des diverses confessions a créé une communauté qui est plus que la somme de ses parties ». Pendant les six années écoulées depuis la première Assemblée, la vie du Conseil s'est ingénieusement développée en réaction à des stimulants très variés. Cette expérience a appris l'importance d'un contact aussi étroit que possible du secrétariat, résidant et devant continuer de résider à Genève, avec les Églises-membres et les Conseils nationaux des Églises, dont la confiance sera assurée par l'attribution aux différentes confessions et régions géographiques d'une représentation aussi large que possible dans le personnel et les comités.

Présidence. Un président du Conseil œcuménique, pour permettre la représentation successive d'Églises et de pays, ne sera pas immédiatement rééligible au moment où son mandat prendra fin mais en revanche ses fonctions ne se termineront pas avant la fin de la prochaine Assemblée suivant son élection, Assemblée à laquelle les présidents auront le droit de participer pleinement même s'ils n'avaient pas été désignés comme délégués par leurs Églises.

Comité exécutif. L'expérience en a montré l'importance ; il est devenu un organe de consultation et de référence tant pour le secrétariat général que pour les divers autres secrétariats et, en cas d'urgence, il a pu autoriser les mesures nécessaires. On a

voulu que ses membres aient à l'avenir une expérience personnelle des rouages du secrétariat général, et que ses réunions soient d'un caractère qui permette non seulement une préparation plus convenable des réunions du Comité central, mais aussi une mise en œuvre plus rapide de ses décisions.

Les relations du Conseil œcuménique avec les Églises-membres, ainsi qu'avec les Conseils nationaux des Églises et d'autres organisations œcuméniques. Le premier devoir du Conseil est de traiter avec les Églises-membres, mais souvent celles-ci ont très peu réagi à ses communications. Afin de stimuler les réponses on a proposé que les documents émis par le Conseil soient marqués de façon plus claire en indiquant l'autorité relative de chacun d'eux ; on a prévu dans la réorganisation du Conseil une plus grande liberté aux membres de son personnel pour visiter les Églises parce qu'« il n'y a pas de forme de communication plus efficace et plus frappante qu'une visite ».

L'expérience a aussi appris l'importance des Conseils nationaux des Églises pour le fonctionnement du Conseil œcuménique ; il doit, dans certains cas, s'en remettre à eux comme à ses agents ; la présence de leurs délégués fraternels aux Assemblées et de leurs conseillers au Comité central s'avère très utile.

On recommande des mesures analogues pour renforcer les relations du Conseil œcuménique avec les associations confessionnelles mondiales.

Les années écoulées ont vu également se concrétiser d'une façon remarquable l'« association avec » (expression faisant officiellement partie du titre du Conseil œcuménique) le *Conseil International des Missions* (C. I. M.), surtout en ce qui concerne un Comité mixte, spécialement pour l'action commune dans l'Est asiatique et l'Afrique, et la Commission des Églises pour les affaires internationales. L'Assemblée d'Evanston a attaché une grande importance stratégique à celle-ci et a demandé aux Églises de lui accorder une priorité dans leur budget ; l'association s'étendra maintenant aux études et à l'information, comme nous le verrons plus loin.

La fusion complète des deux organismes actuellement encore irréalisable à cause de leur différence profonde de structure, est déclarée souhaitable et elle l'est d'abord par les Jeunes Églises.

En ce qui concerne les autres organismes œcuméniques, est constatée avec satisfaction et encouragée l'existence de relations avec le Comité Mondial de l'U. C. J. G., l'Alliance universelle des U. C. J. F., la FUACE, le Conseil mondial de l'éducation chrétienne, l'Association des Écoles du dimanche et l'Alliance biblique universelle.

Quant à l'organisation nouvelle des organes internes du Conseil œcuménique, on a voulu les unir en un système fonctionnel qui assurât leur liaison plus intime au sein du secrétariat général, une meilleure coordination des activités et une plus heureuse répartition des responsabilités entre les comités et les départements, en laissant en même temps subsister assez de souplesse pour permettre une évolution et une réponse à des besoins nouveaux selon qu'ils se manifesteront ; le principe de coordination a été celui de l'unité de fonction.

Voici en bref le nouveau Règlement qui en est sorti :

1. *Division d'études* avec quatre départements : *Foi et Constitution* — sa propre Constitution lui donne une position très particulière — ; Église et Société ; Évangélisation ; Études missionnaires (du C. I. M.). Elle aura pour but de promouvoir les études œcuméniques sur les problèmes fondamentaux se rapportant à la foi et à l'activité des Églises et de leur être utile en leur permettant ainsi de faire progresser en commun l'unité, de rendre un témoignage commun et d'exécuter des tâches communes dans le domaine social et international.

2. *Division d'action œcuménique* avec quatre départements : l'Institut œcuménique de Bossey, qui reçoit un personnel et un budget renforcés ; le département de la Jeunesse ; celui du travail des laïcs et celui de la collaboration des hommes et des femmes dans l'Église et la Société (titre choisi pour éviter à la fois le reproche de féminisme et la discrimination des sexes dans son domaine). Elle a pour but d'aider les Églises en développant la conscience œcuménique parmi leurs membres, en faisant retentir sur la vie des Églises l'expérience et les connaissances œcuméniques et en travaillant à leur renouveau grâce à des rencontres œcuméniques actives. La Division sera en relation très étroite avec la Division d'études et avec le département d'information qui nous occupera bientôt.

3. *Division d'Entr'aide des Églises et du service des Réfugiés.* L'entr'aide est considérée comme une obligation *permanente* du Conseil œcuménique et ne se limitera donc pas à des « projets », « campagnes » et « urgences » ; le service des réfugiés est, d'après M. Visser 't Hooft, « typiquement œcuménique », permettant de donner « une expression concrète au sens de notre solidarité avec des êtres humains qui sont dans le besoin ». Cette Division assumera plus de tâches qu'auparavant, grâce à son association avec le C. I. M. et avec des organismes séculiers similaires, par exemple, avec le Haut-Commissariat des Nations Unies pour les réfugiés qui l'a complimentée au cours de l'Assemblée. Chacune de ces Divisions sera dirigée par un secrétaire général associé. En plus des Divisions, il y aura deux départements, dépendant directement du secrétaire général : celui des Finances et de l'Administration et celui de l'Information.

Ce dernier avait déjà été préconisé par l'Assemblée d'Amsterdam en 1948 mais resta à l'état de projet pour de multiples raisons, dont des financières. Il naît maintenant, aussi en association avec le C. I. M. Il a pour tâche « d'ouvrir des voies nouvelles pour faire connaître le Christ au monde par le truchement des Églises. La qualité de son travail permettra dans une certaine mesure de juger de notre volonté de participer à la mission totale pour laquelle nos Églises ont été réunies dans le Conseil œcuménique... Le département devra trouver un « style » distinctif ainsi que des moyens de traiter les problèmes de son ressort de façon à être utile à toutes les activités du Conseil, et d'aider les Églises-membres dans leur interprétation du Mouvement œcuménique. Dans tous les domaines de l'information celui-ci aura soin de rendre intelligible le vocabulaire théologique et technique sans toutefois l'affaiblir et le déformer ». Le programme des publications en prévoit en espagnol ; les Radio, Télévision et éducation audio-visuelle sont à l'honneur.

L'Institut œcuménique de Bossey avec son Centre universitaire d'études œcuméniques appartenant dorénavant à l'*Action*, laissons son directeur, le Dr. H. KRAEMER nous dire ce que, malgré sa modestie, il en pense. Nous suivrons son rapport lu en séance plénière de l'Assemblée. L'Institut n'est pas,

d'après lui, un vulgaire lieu de rencontres œcuméniques, mais un Home œcuménique où, parce que, à propos de sujets importants, on y vient « vivre, prier, étudier et chercher ensemble », on apprend ce que veut dire être « œcuménique » et on prend des décisions chrétiennes importantes pour l'Église et le Monde. Il a une valeur universelle, mais il doit essaimer dans différents pays et Églises grâce aux visites qu'y ferait son personnel. Tout en estimant d'autres champs d'activités de l'Institut, le Dr. Kraemer marque sa préférence pour le ministère du laïcat dans l'Église et le Monde, qui est, d'après lui, l'instrument le plus approprié pour réaliser les buts du Conseil œcuménique.

Arrêtons-nous maintenant un peu au seul incident qui accompagna, comme je l'annonçais, l'adoption du projet sur la Structure et les Fonctions du Conseil œcuménique. Le nouveau règlement sur la Présidence suscita, en effet, un vif débat. Certains mirent en avant une unicité de la présidence au lieu de son partage parmi six co-présidents ; d'autres auraient préféré la rééligibilité immédiate des présidents pour assurer la continuité de la politique du Conseil ; enfin le célèbre pasteur M. Niemöller recommanda dans une motion soutenue par plusieurs, l'élection d'un laïc à la Présidence, mais elle fut trop tardive pour aboutir. Les six présidents nouvellement élus sont : l'archevêque grec orthodoxe des deux Amériques, MGR MICHEL, remplaçant l'archevêque Athénagore de Thyatire sortant ; le Dr. H. K. SHERRILL, évêque-président de l'Église protestante épiscopalienne des États-Unis, à la place de l'archevêque de Cantorbéry sortant ; le Dr. O. DIBELIUS évêque de Berlin de l'E. K. D. à la place de l'évêque Berggrav de Norvège ; M. J. BAILLIE de l'Église d'Écosse remplaçant le pasteur M. Bœgner sortant ; M. S. U. BARBIERI évêque méthodiste en Amérique latine, à la place de l'évêque G. B. Oxnam sortant ; MGR MAR JUHANON de l'Église syrienne Mar Thoma du Malabar, remplaçant feu Sarah Chakko.

Parmi d'autres nominations retenons celle du Dr. R. S. BILHEIMER, presbytérien américain, à la direction de la Division d'études avec le Dr. H. H. HARMS, luthérien allemand comme associé ; le Révérend J. GARRETT, congrégationaliste australien est appelé à la tête du département d'Information.

Pour terminer l'aperçu de la réorganisation du Conseil œcu-

ménique, avec lequel j'ai commencé l'exposé de l'aspect *Conférences* de l'Assemblée d'Evanston et dont nous verrons mieux l'importance en conclusion de l'article, je voudrais signaler l'un ou l'autre détail du budget de 1955, passible de sanction par le Comité Central. La Division d'Études y émarge pour 54.090 francs suisses, dont 14.130 au département *Foi et Constitution*, et celle de l'Action pour 125. 170. Le rapporteur a fait remarquer que c'étaient les Églises américaines qui avaient principalement alimenté le budget du Conseil œcuménique pendant ses six premières années d'existence ; elles en furent officiellement remerciées avec la précision d'une distribution plus équitable des charges financières à l'avenir entre les Églises-membres.

* * *

Dans les autres CONFÉRENCES, les thèmes doctrinaux mis au programme de l'Assemblée eurent leur part ; voyons laquelle.

VISITEURS ACCRÉDITÉS. Leurs réunions se tenaient au *Cahn Auditorium* aux heures où il n'y avait pas de séances plénières à *McGaw;* elles furent soigneusement préparées : les sujets étaient introduits soit par un ou des orateurs, soit par un débat sur estrade entre spécialistes *(panel discussion)*, et discutés ensuite (très bien en général, mieux qu'aux séances plénières, de l'avis de la plupart). Le dernier jour, le 25 août, des conclusions et suggestions furent remises au Dr. Visser 't Hooft qui les reçut avec reconnaissance, et un service religieux clôtura cette conférence mineure d'Evanston, de moindre envergure que la grande, mais non de moindre importance au dire de bons juges. Elle devait, d'après M. Visser 't Hooft lui-même, répondre au besoin d'un dialogue œcuménique moins officiel et plus prophétique que celui, nécessairement plus ecclésiastique, de la conférence majeure.

Voici maintenant le programme des visiteurs accrédités :

1. *Comment on atteint les chrétiens dans nos propres pays* (Japon, Hongrie, Grande-Bretagne). La vedette qui attira les foules fut l'évêque Jean PETER de l'Église réformée de Hongrie. Double sensation, pourrait-on dire : la personne d'abord ;

il était le seul délégué à l'Assemblée dont le visa d'entrée aux États-Unis comportait des restrictions topographiques et oratoires — nous en verrons un exemple bientôt ; un service de presse écrit « c'est un secret de polichinelle que les agents de la F. B. I. avaient talonné le Hongrois depuis son arrivée au pays », le prenant pour un espion communiste ; le président du sous-comité du Congrès américain sur l'agression communiste aurait voulu faire comparaître toute la délégation hongroise devant lui pour un interrogatoire, mais dut essuyer un refus plein de dignité de la part du Rév. Franklin C. Fry au nom de l'Assemblée ; l'assistance applaudit chaleureusement M. Peter quand il lui fut présenté comme ami. La deuxième sensation fut le sujet de son discours — l'Église en Hongrie ; elle a repris là-bas, dit-il, conscience d'être au-dessus de tous les systèmes sociaux, le communiste y compris ; avec le temps, elle s'affranchira de tous liens avec l'État ; l'enseignement et la propagande religieux lui permettent de faire librement des conquêtes, le communisme, le capitalisme, l'athéisme et toutes espèces d'idéologies perdant toute signification quand Jésus-Christ est annoncé. Son effort missionnaire considérable est lié à l'œcuménique ; aussi en préparation d'Evanston, le thème de l'espérance a-t-il été traité dans toutes les églises sans exception.

L'évêque Peter prit encore la parole, cette fois en séance plénière, à sa propre demande et au nom de la délégation hongroise. Je préfère la résumer maintenant que la remettre à plus tard :

La délégation est venue d'une autre partie du monde, non pas d'une antre partie de l'Église, car l'Église est une d'une unité irréfragable, que lui et ses collègues ne cessent de proclamer. Ils remercient l'Assemblée de sa fraternité (fellowship). Les Églises hongroises sont reconnaissantes pour l'existence du Conseil œcuménique, qui a aidé l'Église à porter le témoignage chrétien, à diminuer les tensions internationales. De part et d'autre du rideau de fer il faut se garder de confondre le Message chrétien avec les manières différentes dont vivent les chrétiens. En terminant, l'évêque exprima sa confiance qu'on resterait ensemble afin de se libérer de toutes les mésintelligences, de toutes les pensées qui ne seraient pas celles du Seigneur et que, dans cette liberté de cœur, on écouterait ensemble

pour savoir que dire ensemble à la face du monde. « Nous espérons que non seulement notre désir de demeurer ensemble, mais surtout le fait de s'approcher *(moving together)* dans nos résolutions et notre culte, témoigneront en face du monde de ce que le Conseil œcuménique est vraiment œcuménique et que ses Églises-membres sont unies dans le même *fellowship* malgré les tensions existantes et pour diminuer celles-ci ».

2. *La quête de l'Unité* a été présentée par trois orateurs. Le professeur E. KINDER, luthérien allemand, traita de la manifestation de l'unité déjà existante entre les Églises, dans l'action mais aussi dans la doctrine, sans qu'elle devienne pour cela une unité d'administration ; le professeur B. IOANNIDIS, orthodoxe grec, appela les Églises à la tradition de l'Église indivise des neuf premiers siècles, tradition qui est une vie, non pas un livre, et que l'Église orthodoxe a conservée dans son intégrité — cela ne l'a pas empêché d'apprécier certains apports de la Réforme. Le Révérend Daniel T. JENKINS, congrégationaliste anglais et professeur de théologie œcuménique à l'Université de Chicago, parla au nom de la tradition des Églises libres, peu connue jusqu'ici dans le Mouvement œcuménique : elle croit à l'action directe du Saint-Esprit dans tous les domaines de la vie ecclésiastique ; à cet égard, il apprécia le choix des États-Unis, patrie d'élection de cette tradition, comme lieu pour l'Assemblée. Bien qu'à une autre occasion, c'est encore de l'unité chrétienne que le professeur R. MEHL, réformé français, entretint les visiteurs accrédités, en qualifiant de monstrueuse une unité uniforme, administrative et gouvernementale, et en préconisant celle de l'intercommunion : « notre mariage sera de communier ensemble ». Notons dans la discussion qui suivit ces exposés cette question : si, comme les partisans de cette forme d'unité le prétendent, l'unité de doctrine entre Églises détermine l'unité de comportement, comment des chrétiens appartenant à la même Église, s'entretuent-ils dans une guerre ?

3. *Les Chrétiens dans la lutte pour une Société responsable* (France, Inde, États-Unis). 4. *L'importance de l'espérance chrétienne*. 5. *L'état de liberté religieuse dans le monde* en deux séances : Amérique latine, monde islamique, Chine, Allemagne orientale,

URSS que le Dr. G. W. HEINEMANN, rapporteur, avait visitée et où il a trouvé de l'intérêt pour les choses œcuméniques ; Espagne, États-Unis ; j'y reviendrai à propos des *Résolutions.* 6. *La communauté œcuménique et les relations raciales*, sujet introduit par une *panel discussion* et traitant surtout de la situation en Afrique du Sud à cet égard ; 7. Encore une *panel discussion* sur la *Communauté œcuménique et les relations internationales.* 8. *Le problème des réfugiés dans le monde.* 9. *Notre travail quotidien et nos vocations.* 10. *Le Mouvement œcuménique aujourd'hui, la distance parcourue, le chemin à parcourir.* Le Dr. McCREA CAVERT, secrétaire exécutif du Conseil œcuménique aux États-Unis, Miss Helen ROBERTS, secrétaire général de l'U. C. J. F. et son délégué fraternel à Evanston, le Rév. C. E. LUNDQUIST, luthérien américain et délégué fraternel de la Fédération luthérienne mondiale, centrèrent leur exposé autour de deux questions principales : Comment faire du christianisme œcuménique une réalité vivante dans la communauté locale ? Comment les grandes organisations confessionnelles et autres corps œcuméniques doivent-ils être reliés au Conseil œcuménique ? Au sujet des premières, l'intéressante remarque fut faite que le raidissement confessionnel dans les Églises dont elles sont le résultat, n'est que relatif puisqu'il ne s'oppose pas à la recherche d'une unité non administrative des Églises, semblable donc à celle qui existe entre les Églises orthodoxes ; quant aux corps œcuméniques, professionnels pourrait-on dire, telle la Fédération des associations des étudiants chrétiens, et qui furent les pionniers du Mouvement œcuménique, ils ont, d'après ces orateurs, encore un rôle à y jouer parce que, étant moins ecclésiastiques que le Conseil œcuménique, ils peuvent atteindre des individus et des groupes existant en dehors de la vie organisée de l'Église.

La dernière séance des visiteurs accrédités fut consacrée à l'œcuménisme parmi les Églises locales. De ceci les Conseils nationaux des Églises sont l'instrument par excellence. Le secrétaire du *National Council of Churches* des États-Unis le Rév. RUSSEL STEVENSON, presbytérien américain, suggéra pour rendre leur action plus efficace plusieurs mesures concrètes : échange de prédicateurs, services religieux interconfessionnels, cours de séminaire

ayant trait au Mouvement œcuménique, cours pour *leaders*, meilleure représentation des laïcs dans les Conseils, etc.

C'est encore à ce point de vue, dit-on, qu'il faut juger l'Assemblée d'Evanston : se sera-t-elle servie elle-même ou bien aura-t-elle servi la communauté chrétienne dans le monde ? La conclusion fut optimiste parce que fondée sur la capacité extraordinaire de l'Église protestante à se réformer, également au point de vue, inconnu des anciens réformateurs, de l'Unité et de la Mission qui sont le pivot du Mouvement œcuménique.

DISCOURS AUX SÉANCES PLÉNIÈRES. Disons d'abord que l'audition et la traduction y furent assurées par toutes les techniques en usage aux Nations Unies. Ces discours d'intérêt général et moins techniques que les différents rapports des sections d'études se groupèrent autour de trois thèmes : *L'évangélisation mondiale dans cette génération; Les tensions dans le monde et notre unité dans le Christ; La dépendance de l'Église par rapport à Dieu et son indépendance par rapport aux hommes.*

L'exposé du premier thème suivit, le 24 août, le rapport du Dr. RAJAH B. MANIKAM, le très itinérant secrétaire commun pour l'Orient asiatique du Conseil œcuménique et du C. I. M., qui faisait une large part à la lutte chrétienne contre le communisme dans ces régions en pleine révolution sociale. C'est un devoir essentiel pour l'Église tout entière et non seulement pour l'Occident, non plus pour les seules sociétés missionnaires, déclara le Révérend Charles RANSON, secrétaire général du C. I. M., que de rencontrer le monde non chrétien, et particulièrement le juif, d'y être active et surtout de ne pas y introduire les divisions religieuses de l'ancien Continent ; elle y sera aidée en premier lieu par les laïcs. Ce fut ensuite le tour du Révérend CHANDU RAY, de l'Église anglicane du Pakistan, de prendre la parole au nom de cette Jeune Église, et de demander pour elle, entourée qu'elle est de non-chrétiens, beaucoup de compréhension et de soutien de la part du monde chrétien ; quant au travail évangélisateur, l'orateur y fit une place de choix à la valeur transcendante de la Bible.

Bien que présentés un autre jour et dans un autre contexte, je voudrais mentionner maintenant comme apparentés au sujet

de l'évangélisation, les exposés très applaudis sur la situation en Asie et en Afrique de M. Charles MALIK, Libanais orthodoxe, ambassadeur de son pays à Washington et auprès des Nations Unies et du Révérend P. K. DAGADU, méthodiste de la Côte d'Or. Les deux continents évoluent très rapidement. Pour se développer dans leur ligne propre, ils ont besoin de la part des vieilles nations, moins d'une civilisation technique qui, toute seule, présente des dangers pour eux, que d'un message spirituel que seul le christianisme peut leur donner ; M. Malik le veut plus eschatologique et proclamé par l'Église orthodoxe, M. Dagadu plus immédiatement social et moral.

Ce sont l'évêque BERGGRAV, l'archevêque grec MICHEL et Mrs John KAREFA-SMART, noire née aux États-Unis en 1921, membre de l'Église méthodiste épiscopale africaine de Sion au Sierra-Leone, l'orateur le plus jeune de l'Assemblée, qui traitèrent du second sujet.

Le discours de l'évêque Berggrav se maintint dans des spéculations générales sur les tensions bonnes, parce que nécessaires à la vie, et les mauvaises, dans le monde et dans l'Église ; ces dernières dans le monde proviennent des mauvaises dans l'Église. Le remède dans l'une comme dans l'autre, c'est l'Amour chrétien qui n'a rien de doucereux et déteste le mal ; cependant, l'orateur marque trois points concrets : l'absence de communion eucharistique entre les Églises est l'exemple d'une mauvaise tension, mais, ajouta-t-il, « je pense que vous souhaitez que je quitte aussitôt que possible ce point sensible, pour en venir aux tensions dans le monde » ; toute chose doit être l'objet de notre amour, même l'Église romaine, non pas dans sa structure et son organisation, mais dans les hommes qui la composent, parce que le Christ l'aime ; même les communistes : « Vous serez peut-être étonnés, surtout sur le sol américain, si je défends en ces mots la conséquence de ce que je vous disais : Christ aime même les communistes ». Il conclut que l'unité croissante des Églises dans le Christ a déjà influencé en bien la situation dans le monde.

L'archevêque Michel fut plus concret et traita des deux mondes, le communiste et l'anticommuniste, qui divisent le monde et qui s'affrontent aujourd'hui. Il appela le communisme le plus grand adversaire du christianisme de tous les temps et un châ-

timent de Dieu, et la prière, le remède par excellence à cette situation. — En fait de mal divisif dans l'Église, l'archevêque releva le prosélytisme en pays orthodoxes, parce qu'il est incompatible avec l'amour chrétien. — Les divisions chrétiennes disparaîtront quand le prosélytisme aura disparu et que se seront engagées entre chrétiens séparés des conversations théologiques dans l'esprit de celles de Malines et plus encore dans celui de l'Évangile, du Sermon sur la Montagne surtout.

« J'ai ici, dit-il, en Amérique, un excellent ami, théologien catholique romain très distingué. Je le connais depuis de longues années. J'avoue qu'il étudie très sérieusement, avec une grande objectivité et sans aucune idée préconçue les différences entre nos deux Églises. — Il y a quelques années nous nous rencontrâmes à une table amie pour discuter de quelques-unes de ces différences fondamentales et nous dûmes convenir que nous étions fondamentalement uns. — Si l'union entre nos Églises dépendait de nous, cet événement heureux viendrait peut-être bientôt, très bientôt ».

Il faut former, conclut-il, comme l'encyclique du patriarcat œcuménique le demandait déjà en 1920, des chrétiens conscients, aussi énergiques que les communistes, pour réaliser la prière du Seigneur : « Ut unum sint ».

Madame Karefa-Smart, habillée à la mode de sa nouvelle patrie, fit, de l'aveu général, un très beau discours ; elle y compara ce que devait être l'action du christianisme dans le monde africain avec ce qu'elle a été, hélas, trop souvent.

Quant au troisième sujet, deux orateurs sur trois étaient bien au courant de la situation de l'Église derrière le « rideau de fer », l'un, le Dr. J. L. Hromadka de l'Église des Frères tchèques et professeur à la Faculté de Théologie Comenius de Prague, parce que y domicilié, et l'autre, le Dr. O. Dibelius, évêque luthérien de Berlin, parce que y allant souvent pour visiter de nombreux diocésains. Leurs discours furent donc compétents et très écoutés.

Le Dr. Dibelius exposa d'abord les diverses façons dont l'Église peut dépendre de l'État et qu'elle doit rejeter toutes, comme le Christ le fit avec les tentations de Satan, afin d'être sur terre l'endroit où puisse se manifester « la royale liberté de ceux qui

se savent liés uniquement à leur Père céleste ». Les relations de l'Église avec un État totalitaire sont encore un autre problème dont quelqu'un qui n'en a pas l'expérience ne peut comprendre l'acuité ; il appuya cet énoncé d'exemples de sainte résistance de l'Église au totalitarisme avec la seule arme qu'est la Parole de Dieu, sous la dépendance de laquelle elle voudrait amener aussi son adversaire ; de l'extérieur elle ne peut y être aidée que par la prière. Il conclut que l'État ne pourrait vraiment devenir totalitaire que si l'Église venait à disparaître.

D'après le Dr. Hromadka, être vraiment dépendante de Dieu c'est, pour l'Église, être réellement, et non pas en paroles, son instrument dans la fidélité et l'obéissance, grâce à un don du Saint-Esprit ; c'est donc la plus grande tentation pour elle d'user de Dieu comme d'un instrument pour ses réalisations terrestres et temporelles ; elle devient alors une Église sans Dieu ce qui est infiniment plus terrible qu'un monde sans Dieu. Enfin, être vraiment indépendante de l'homme, c'est pour l'Église, être libre dans le service du prochain à l'exemple de Jésus-Christ.

Le troisième orateur, le Dr. Reinhold Niebuhr, malade, demanda au Dr. A. Dun, évêque anglican de Washington, D. C., de lire son discours : *Notre dépendance de Dieu*, titre dont on remarquera l'amputation comparativement aux deux autres. Il se plaça sur le terrain biblique uniquement, et développa l'idée de l'homme, collaborateur de Dieu ; l'effort de l'homme séparé de Dieu a engendré les hérésies (romaine et protestante) ; ce sont le jugement et la grâce de Dieu, agissant à travers l'obéissance de l'homme, qui guériront les divisions dans le Corps du Christ et feront des chrétiens séparés une unité.

Conférences de presse. Elles furent régulièrement organisées, et de deux sortes : au cours des unes, les journalistes étaient mis au courant des discussions de l'Assemblée auxquelles ils n'étaient pas admis ; au cours des autres, des spécialistes qu'ils pouvaient inviter eux-mêmes, leur parlaient de sujets semblables à ceux du programme pour visiteurs accrédités, sauf, pour autant que j'aie pu m'en assurer, de celui de l'unité entre les Églises.

A propos du laïcat par exemple, il fut dit qu'un des facteurs les plus importants pour l'avenir du Mouvement œcuménique

sera si, oui ou non, lui, qui est, au fond, l'Église dans le monde, reconnaîtra pour sa responsabilité principale l'influence de la foi dans le travail quotidien.

En relation avec les affaires internationales, mentionnons une interview avec M. Charles MALIK qui déclara qu'une assemblée du Conseil œcuménique n'était pas une réunion des Nations Unies, ni non plus de pacifistes, parce qu'elle traitait d'un sujet religieux, en l'occurrence l'espérance chrétienne, le seul contexte dans lequel elle pouvait discuter de questions comme la paix ou la guerre ; l'unique façon pour elle d'influencer les Nations Unies serait d'agir sur les membres individuels de l'Église qui, à leur tour, agiraient sur les personnages gouvernementaux officiels. Cette déclaration visait, pour s'en dissocier, l'opinion exprimée antérieurement par le Révérend Eric BAKER, secrétaire de la Conférence méthodiste britannique, et prétendant qu'à moins d'imprimer une nouvelle conduite au monde à propos de l'inévitable guerre, l'Assemblée aurait subi un échec.

Une autre conférence réunit quatre membres de la section sur les affaires internationales, dont le Dr. J. L. HROMADKA et M. Yvan Michaelson CZAP, délégué laïc de l'Église orthodoxe russe, pour discuter de la « coexistence » des deux parties opposées du monde. — M. Hromadka fit en sa faveur une éloquente et optimiste plaidoirie, tandis que M. Czap s'y opposa farouchement, surtout au nom de tant de ses coreligionnaires qui en souffrent dans le monde communiste. D'après lui les Églises devraient clairement manifester leur opposition contre les puissances communistes et cela ne risquerait pas de provoquer la guerre entre les deux blocs politiques, au contraire.

Faut-il dire combien l'évêque PETER fut sollicité par les journalistes ? N'ayant pas été autorisé à prendre la parole en dehors des activités de l'Assemblée, et interprétant strictement cette défense, il s'y refusa ; mais on parvint à obtenir de lui une interview par écrit répondant à trente-deux questions, dont quelques-unes captieuses comme celle-ci : peut-on être en même temps chrétien et communiste ? — La réponse fut affirmative.

Ajoutons que le service de documentation de presse était remarquablement organisé : les journalistes recevaient quotidiennement des papiers nombreux et multicolores ; le flot d'im-

primés s'arrêta le 25 août, les énormes provisions de papier épuisées, mais il reprit quelques heures après avec un stock reconstitué.

DIFFUSION. Radio et télévision furent à la hauteur de leur tâche mondiale. Le Conseil œcuménique avait engagé pour son propre compte une vingtaine de personnes chargées de fournir des enregistrements et des films aux postes du pays et de l'étranger, avec un souci spécial des petits pays tels la Finlande, la Suisse, l'Éthiopie, dont les services de radio et de télévision n'avaient pas eu les moyens d'envoyer des agents à Evanston.

La *Western Union* (télégraphe) a fait savoir que le nombre des mots expédiés par elle d'Evanston aux quatre coins du monde avait été plus élevé qu'à aucune autre conférence aux États-Unis. Enfin les événements spectaculaires de l'Assemblée furent photographiés et filmés, et les principaux discours enregistrés sur disques. On peut les acheter au siège du Conseil œcuménique à New-York (156, Fifth Avenue).

Un petit incident à relever : Lors de la visite du général Eisenhower à l'Assemblée, un journaliste-photographe guetta avec son appareil le Dr. Hromadka pour fixer quelque geste de désapprobation ou d'indifférence de sa part pendant le discours du Président ; il le surprit à l'instant où il avait fini d'applaudir avant ses voisins ; « Assassin » lui cria, voyant sa manœuvre, un spectateur plus loyal. L'image parut dans les journaux.

III

LA PAROLE DE L'ASSEMBLÉE. Les rapports sur les six thèmes ont été reçus par l'Assemblée « qui les recommande à l'attention des Églises pour études et décisions pratiques ». C'est pour cela, répétons-le encore une fois, que je les renvoie à l'article « Evanston-Études » ; ils sont, sans doute, aussi en quelque sorte, Parole de l'Assemblée, mais Parole non *directement* orientée vers l'action dans les Églises et le monde.

Il en est autrement, nous allons le voir, des résolutions et du Message qui ont été *votés* à l'unanimité par l'Assemblée et vers lesquels nous nous tournerons maintenant.

* * *

Le rapport sur les *Affaires internationales* est suivi : 1° d'un *Appel* de la part du Conseil œcuménique « portant témoignage au Christ comme espérance du monde », devant la situation présente du monde qui est décrite comme manquant de paix (armes de destruction massive), de justice, de liberté (régimes totalitaires), de vérité (fausse propagande). Il est destiné, par l'intermédiaire du Comité central, aux Églises membres du Conseil œcuménique des Églises, aux Églises non associées au Conseil, celles de l'URSS incluses, et par l'intermédiaire de ces Églises, aux gouvernements de leurs pays. Il leur demande : 1) de continuer de pacifiques conversations ; 2) de veiller aux bonnes conditions sociales dans leurs pays et les pays sous-développés ; 3) de s'abstenir dans les discours et dans la presse de termes d'inimitié ; 4) d'organiser des visites interecclésiastiques dans les pays entre lesquels des tensions existent ; 5) d'inciter les chrétiens à assumer leurs responsabilités politiques. 6) « Nous en appelons à tous les membres de toutes les Églises de s'unir dans un commun ministère de réconciliation en proclamant le Christ comme espérance du monde, dans l'intercession les uns pour les autres et dans le service mutuel ». 7) Appel à la prière pour que Dieu guide les gouvernements et les peuples dans les voies de la justice et de la paix.

2° d'une *Déclaration sur la liberté religieuse.* — Elle exprime la sympathie et la prière du Conseil œcuménique à tous les chrétiens qui sont dans toute espèce de tribulations, qui souffrent surtout du manque de liberté religieuse et humaine, et aux Églises qui, pour ces mêmes raisons, sont séparées de la communauté œcuménique. — Un dernier paragraphe concerne les persécutions et répressions dans certains pays, il rappelle ce que le Conseil œcuménique et les Nations Unies ont déjà déclaré au sujet de la liberté religieuse et demande à la Commission sur les Affaires internationales d'intervenir au besoin auprès des autorités politiques et religieuses.

Il est intéressant de noter que ces documents ont été rédigés à la suite d'interventions d'Églises-membres : une pétition de trente-trois mille jeunes Japonais contre l'emploi des armes nucléaires ; des protestations venues des Églises protestantes de Colombie, d'Espagne et d'ailleurs contre des persécutions

de la part des autorités politiques et catholiques. M. U. S. BARBIERI et d'autres auraient voulu le dernier paragraphe plus explicite nommant les pays et les persécuteurs. L'Assemblée s'en tint au texte d'une vague généralité.

* * *

Est également suivi de résolutions le *Rapport sur les tensions raciales et ethniques.* — Elles sont au nombre de quatre :

1. Toute ségrégation de race, de couleur ou d'origine ethnique est contraire à la doctrine chrétienne de l'homme et de l'Église, et doit être abolie du sein des Églises, au moins progressivement, et sous l'influence de la communauté œcuménique qui, dès ses origines, ne l'a pas connue. 2. Égalité de droits civiques pour toute race. 3. Bien qu'elle ne se sont pas occupée de l'antisémitisme, l'Assemblée réaffirme que le préjugé antisémitique est incompatible avec le christianisme et demande au Comité central de presser l'étude de l'antisémitisme en association avec le Comité international concernant l'approche chrétienne envers les Juifs. 4. L'Assemblée recommande au même Comité central de prévoir en collaboration avec le C. I. M., la constitution d'un département pour aider les Églises dans leurs efforts pour influencer les relations raciales et ethniques ; on en définit les fonctions éventuelles : étude, échange d'informations, propagande afin d'augmenter l'intérêt pour ces questions dans le Conseil et dans les Églises-membres. Une preuve concrète de la communauté du Conseil œcuménique transcendant les tensions raciales et ethniques, fut l'admission à l'unanimité dans son sein de l'Église réformée hollandaise du Cap et de l'Église presbytérienne bantoue de l'Afrique du Sud, fille de l'Église libre-unie d'Écosse ; elle constitue là-bas un phénomène unique car c'est la seule Église où des missionnaires européens sont au service d'une administration ecclésiastique africaine.

* * *

L'Assemblée chargea un comité de la rédaction du MESSAGE ; le président en était l'évêque Leslie NEWBEGIN de l'Église de

l'Inde méridionale, le secrétaire le Rév. Charles W. RANSON, les autres membres : M[rs] Kathleen BLISS, anglicane anglaise, M. Pierre BURGELIN, réformé français, professeur à la faculté de théologie protestante de Strasbourg ; l'archimandrite James COUCOUZIS du patriarcat œcuménique de Constantinople, l'évêque Gottfried NOTH de l'Église luthérienne de Saxe, le Dr. NATHAN PUSEY, protestant épiscopalien américain, président de l'Université d'Harvard ; deux conseillers : le prof. R. L. CALHOUN de l'Université d'Yale et Mr. M. M. THOMAS, secrétaire de la jeunesse de l'Église syrienne Mar Thoma de Malabar.

La rédaction du message fut laborieuse et aboutit après des procédés de critique simplifiés pour gagner du temps, à un texte qui, d'après le Dr. BELL, était comme un miroir fidèle de la pensée de l'Assemblée. D'autres l'ont jugé faible. En voici le résumé [1] :

Salutation au nom de Jésus-Christ, de « tous les chrétiens nos frères et tous les hommes nos frères ». Volonté d'affirmer par toute la terre la foi en Jésus-Christ comme espérance du monde. Demande de pardon de l'avoir souvent, par le péché, cachée aux hommes. Légitimité de vouloir la liberté, la justice et la paix, mais l'homme est créé pour plus : connaître, aimer et servir Dieu. L'homme qui l'oublie devient ennemi de soi-même et ses efforts aboutissent à des résultats contraires à ce qu'il recherchait. Jésus-Christ est mort et ressuscité pour les hommes pécheurs ; Il a donné au monde une communauté nouvelle que son Esprit ne cesse de rassembler, qu'anime sa vie divine et dont la mission est de l'annoncer par tout le monde jusqu'au jour, où, selon sa promesse, Il reviendra comme Juge et Roi, d'où attente dans les chrétiens et dans toute la création. « Voilà l'espérance dont le peuple de Dieu a vécu de siècle en siècle et que nous voulons redire aujourd'hui à tous ceux qui nous écoutent. — Ceux qui se confient en elle se détournent de leur propre chemin pour suivre le chemin de Dieu », et entrent dans « ce Royaume d'amour, de joie et de paix ouvert à ceux-là même qui le méconnaîtraient. Ils portent avec Jésus-Christ toute la souffrance et tout le désespoir des hommes, leur communiquant le magnifique secret de ce Royaume qu'ils n'attendent pas. Ils savent enfin que, quoi que les hommes puissent faire, Jésus-Christ règne et régnera ».

1. Le texte français est publié par *Foi et Vie*, novembre-décembre 1954, p. 601-603.

Cette assurance permet aux chrétiens d'affronter les puissances du mal, de ne craindre que le jugement de Jésus-Christ et de s'aimer les uns les autres. — L'espérance chrétienne tourne donc le chrétien vers le prochain et le contraint de prier et de mettre en œuvre, dans tous les domaines de la vie, ce qu'il a prié.

L'Assemblée s'adresse ensuite, par l'intermédiaire des Églises-membres, à chaque paroisse. Il y a six ans, rappelle-t-elle, à Amsterdam, ces Églises ont pris la résolution de se lier les unes aux autres dans le Conseil œcnménique et de « rester ensemble ». Depuis, du bon travail s'est fait, pour lequel on remercie le Seigneur. « Aujourd'hui, nous entrons dans une nouvelle étape : ce n'est pas assez de rester ensemble, il nous faut aller de l'avant » et c'est pour cela qu'on pose « quelques questions très simples » qui concernent ce qui est fait dans les Églises pour l'unité.

Les divisions dans le monde sont fortes, ainsi les Églises chinoises qui étaient présentes à Amsterdam sont absentes maintenant, malgré leur participation au Conseil. Celui-ci désirerait s'adjoindre des pays et des Églises qui ne sont pas encore ses membres. — On exprime la reconnaissance d'être à Evanston malgré les profondes divisions politiques, et la joie de pouvoir, dans la prière et dans l'espérance, rester en communion avec les frères chrétiens par toute la terre. — C'est dans cette communion qu'il faut considérer les divisions encore subsistantes en espérant leur fin, en Christ crucifié et ressuscité.

Ce n'est pas seulement leur propre paix que les chrétiens doivent chercher, mais encore la justice pour les autres. On rappelle alors les principales injustices sociales, raciales, politiques et religieuses existantes, et on demande aux Églises ce qu'elles font pour les redresser. On rappelle encore les dimensions mondiales de l'Église, le nombre d'hommes qui cependant ignorent le Christ ; on demande de nouveau ce que les Églises font pour faire connaître le Christ aux non-chrétiens.

Le Christ donne à l'Église ses grâces et son pardon : « Vous pardonnez-vous les uns les autres comme le Christ vous a pardonnés ? Votre paroisse est-elle une vraie famille de Dieu, où tout homme puisse trouver un foyer et se savoir surnaturellement aimé ? »

Qui est suffisant pour toutes ces tâches ? Le Christ seul : « C'est celui qui nous accueille chaque jour et nous accueillera au dernier jour... Voilà pourquoi, frères, nous disons : soyez joyeux dans l'espérance ».

* * *

Il semble enfin qu'on puisse ranger sous l'aspect *Parole* le sermon de clôture de l'Assemblée que l'évêque BERGGRAV fut chargé de prononcer ; le texte était *Éph.* IV, 11-16, considéré comme un programme pour le Mouvement œcuménique : les différents ministères donnés par Dieu à l'Église « pour le perfectionnement des saints en vue de l'œuvre du ministère et de l'édification du Corps du Christ jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi... » Cette croissance dans l'unité est l'œuvre de Dieu, non des hommes ; on ne peut l'augmenter à coup de déclarations. Il faut donc être patient à l'exemple du cultivateur par rapport à sa moisson ; l'opposé serait une impatience sentimentale, la sainte impatience étant, au contraire, une prière pour que le Royaume de Dieu arrive. Bien que la croissance vienne de Dieu au Mouvement œcuménique, elle ne le garantit pas contre les ennuis, et l'orateur en prévoit pour l'avenir. Il faudra alors persévérer dans la patience. L'orateur avoue avoir lui-même ressenti de l'impatience devant des « chrétiens trop prudents ». « Je sais maintenant que cette impatience était due à une absence de consécration totale à la volonté de Dieu. Dieu ne veut pas d'« œcuménomanes » mais des disciples fidèles, espérant ardemment et persévérant dans une sainte patience ». La vraie attitude œcuménique est d'être rempli de gratitude et de croire que c'est de Dieu que vient la croissance œcuménique — on l'a constaté à Evanston. Que cela soit l'idée inspiratrice d'un nouveau départ. Le sermon se termina sur une doxologie.

IV

Les multiples aspects d'Evanston-Action ont été passés ainsi en revue. Tâchons maintenant de nous y retrouver pour nous essayer à un tableau d'ensemble. Le rapport du secrétaire général, présenté à l'Assemblée le 16 août dans sa seconde séance plénière, nous servira de fil conducteur [1]. Je préfère avertir le lecteur que je continuerai à user de la terminologie « œcuménique ».

1. On trouve son texte *ibid.*, p. 465-479.

Il nous donne une série de critères de jugement. D'après lui, une assemblée générale du Conseil œcuménique des Églises *doit:* rendre pleinement visible à tout le monde, non pas aux spécialistes seuls, la riche variété de tous ceux qui le forment ; manifester leur unité qui, loin de n'être qu'invisible, est tangible et concrète, ceci « afin que le monde croie » ; exprimer leurs préoccupations et leurs certitudes ; donner des ordres de marche au Conseil œcuménique pour la période allant jusqu'à son assemblée suivante ; permettre de mesurer le degré de vitalité et d'authenticité spirituelles du Mouvement œcuménique.

L'assemblée d'Evanston, se tenant dans des conditions humaines particulièrement difficiles, pouvait, toujours d'après M. Visser 't Hooft, rencontrer de graves obstacles dans l'accomplissement de sa tâche ainsi définie. Ils étaient : les tensions internationales dues à l'opposition des deux blocs idéologiques qui se partagent le monde ; les tensions confessionnelles : « la récente croissance du Mouvement œcuménique a inévitablement amené chaque confession a reconsidérer son héritage propre et sa place dans l'ensemble de la situation œcuménique, produisant ainsi un sens accru de la conscience confessionnelle » ; nervosité de l'opinion publique, s'exprimant entre autres dans la Presse ; pressions que l'Assemblée pourrait subir de différents côtés pour obtenir son appui à diverses causes.

Il exprime l'espoir que l'Assemblée réussirait à s'élever au-dessus de ces dangers de division, à entendre « au delà et au-dessus des voix prudentes du monde, la Parole éternelle de Dieu » et à rendre un témoignage commun, clair, indépendant et concret à la puissance salvatrice du Christ et à sa Seigneurie sur toutes les formes de relations humaines.

* * *

Il semble que la multiformité religieuse et nationale, et même le pittoresque de l'assemblée d'Evanston, aient répondu à la première exigence de M. Visser 't Hooft ; il en exprima sa satisfaction dans ce même rapport. Mais elle l'a fait encore imparfaitement, parce que certaines Églises-membres (telles celles de Chine) s'étaient vu refuser par les autorités compé-

tentes la liberté fondamentale de participer à l'Assemblée. N'oublions pas que cette richesse ecclésiastique fut encore enrichie par l'entrée dans le Conseil œcuménique de deux Églises, toutes deux d'une même région, l'Afrique du Sud, mais racialement distinctes.

La *communauté* (fellowship) chrétienne qui n'avait jamais atteint auparavant, aux dires de bons témoins, pareil degré de cordialité, a surmonté, en prenant mieux conscience de la transcendance du message chrétien, les divisions raciales, politiques et sociales en son sein. Quant aux tensions confessionnelles, qui sont venues, elles, de la part de la délégation Orthodoxe très nombreuse, elles ne rompirent pas non plus les liens de communauté, puisqu'elles ne changèrent rien à l'attitude des Églises orthodoxes membres du Conseil envers celui-ci. Je le dis dès à présent, mais en réserve l'examen détaillé pour la suite sur Evanston-Études.

Cette communauté ne fut pas parfaite, bien entendu, elle ne fut pas cette Unité que cherchent les Églises-membres afin que le monde croie en Jésus-Christ. Son aspect culte, par exemple, fut, de l'aveu général, peu impressionnant. S'il y eut des services de communion « ouverts », l'intercommunion, dont les lecteurs d'*Irénikon* connaissent l'importance œcuménique, ne fut pas pratiquée. Le professeur R. Mehl et l'évêque Berggrav l'ont regretté, nous le savons ; ce dernier surtout, lui qui, à une réunion préalable du Comité central, l'avait projetée. Citons une autre de ses déclarations à ce sujet : « Il est intolérable que nous soulignions notre unité dans le Christ et qu'ensuite nous allions chacun notre chemin, au moment où le Christ nous invite à prendre part à sa parfaite communauté ». Après tant de discussions sur ce qui les unit et les divise, les Églises doivent, pour aller de l'avant, faire un nouveau pas qui est l'union à la même table de communion.

La communauté ainsi conditionnée à Evanston, a permis à l'Assemblée de prononcer des paroles qu'elle a prises pour la Parole de Dieu et qui veulent être un témoignage en faveur de Jésus-Christ, espérance du monde. Le lecteur, pour les juger, se référera aux résumés donnés plus haut ou encore mieux aux textes originaux. La lecture du Message à l'Assemblée ne fut

en tous cas pas un événement religieux semblable à celui du Message d'Amsterdam six ans auparavant.

Voyons maintenant, en suivant toujours M. Visser 't Hooft, quelles ont été les « préoccupations » de l'Assemblée, et renvoyons à un peu plus tard l'examen de ses « certitudes ». Fondamentalement, elles furent celles-là même du Conseil œcuménique, une assemblée générale n'étant, au fond, que son point de concentration le plus fort. Le secrétaire général nous les définit [1] : être un lieu où les Églises apprennent les unes des autres, voient, de façon nouvelle, les pleines dimensions de l'Église universelle, se sentent contraintes à rendre un témoignage commun et à entreprendre des tâches communes pour manifester au monde la vraie nature de l'Église, une, sainte, apostolique (« catholique » étant probablement inclus dans l'essence même du Conseil œcuménique), laquelle est partiellement voilée à cause des divisions entre elles.

Le souci d'*unité* a été exprimé à Evanston d'une façon peut-être moins spectaculaire que ceux de sainteté et d'apostolicité ; d'ailleurs, il appartient plutôt aux Études, Division du Conseil où le Mouvement *Foi et Constitution* a enfin trouvé son « lieu » œcuménique, et que nous étudierons donc dans l'article suivant. Dans la perspective Action, on peut dire ceci : l'unité chrétienne ne doit pas être recherchée pour elle-même, mais pour l'aide qu'elle apporte à l'efficacité du témoignage chrétien dans le monde, surtout en ce qui concerne son unité à lui. En elle-même, cette unité ne comportera rien d'administratif ou de gouvernemental, a-t-on dit devant le grand public, mais sera plutôt une libre association d'Églises toutes égales.

Le lien entre l'Unité et la Mission (et quand on dit « Mission » en œcuménisme on pense tout de suite aux « Jeunes Églises ») dont l'affirmation est allée en croissant d'année en année dans le Mouvement œcuménique, a été marqué à Evanston très fréquemment. Il l'a été, par exemple, par M. Visser 't Hooft en ces termes : « L'écart qui existe encore dans l'esprit et l'activité des

1. Les lecteurs d'*Irénikon* n'auront pas oublié les longues spéculations du secrétaire général sur la nature du Conseil, qui aboutissent maintenant, après une quinzaine d'années, à ces simples propositions.

chrétiens entre le mouvement missionnaire et celui de la coopération et de l'unité, doit être supprimé » ; il s'est concrétisé dans le renforcement de l'association entre le Conseil œcuménique et le C. I. M. Tel a donc été le souci *apostolique* à Evanston.

Quant à la tâche *sanctificatrice* de l'Église, l'Action de l'Assemblée a mis un vigoureux accent sur deux points : l'entr'aide des Églises à l'exemple de l'âge apostolique ; la pacification internationale, sociale et raciale du monde, cette dernière à un tel point qu'il a fallu parfois souligner les différences à cet égard entre le Conseil œcuménique et les Nations Unies.

Venons-en au troisième critère de jugement proposé par M. Visser 't Hooft : les ordres de marche. S'il en fut jamais dans le Mouvement œcuménique, c'est bien à Evanston. A Amsterdam en 1948, les Églises-membres déclarèrent vouloir rester ensemble ; maintenant, six ans après, elles exprimèrent leur volonté d'aller de l'avant, sans impatience toutefois et sachant attendre de Jésus-Christ ce *don* de progrès ; du reste, elles l'avaient déjà expérimenté, d'après le rapport du Comité central qui fut lu par le Dr. Bell, alors son président, pendant cette même période, en répondant chaque fois aux exigences de la vie.

Cette marche se vit assigner maintenant comme but principal la pénétration de l'idéal œcuménique au delà des cercles dirigeants des Églises, déjà suffisamment formés, dans le sein même des communautés locales et paroissiales où il n'était pas encore assez enraciné, en Asie et Afrique, p. ex. ; il y a cependant des exceptions et nous les connaissons : les Églises de Hongrie, qui sont donc un gage d'espérance. Il faut faire du Mouvement œcuménique un grand mouvement de masse, et à cette fin, le Conseil œcuménique doit, d'après l'évêque Berggrav, humaniser son langage, en le rapprochant de celui du journalisme.

C'est en fonction de ce but que fut réorganisé le Conseil œcuménique, comme il a été dit plus haut. Le point le plus marquant de cette réorganisation semble être ses relations plus étroites avec les Conseils nationaux des Églises et sa Division Action. A examiner celle-ci de plus près, et surtout dans son sommet qui est l'Institut de Bossey, on voit qu'elle est entièrement orientée vers les laïcs, hommes et femmes de toute profession (les Études nous apprendront ce qu'on entend exactement par

« laïc ») ; je crois y discerner deux raisons : ils sont, par l'exercice chrétien de leur profession, le meilleur instrument pour renforcer l'œcuménisme sur place ; les dirigeants ecclésiastiques leur doivent réparation pour les avoir négligés trop longtemps.

D'ailleurs l'Assemblée n'a-t-elle pas voulu donner l'exemple en invitant deux laïcs éminents, le président Eisenhower et M. Hammarskjöld, en donnant toute espèce de facilités aux journalistes, et en manifestant enfin un grand souci de vulgarisation dans le bon sens du mot ?

On comprendra aussi l'importance que la rubrique « laïc » revêt dans les statistiques œcuméniques ; à celles données plus haut, j'ajoute que le nouveau Comité central comprend sur quatre-vingt-dix membres, dix-sept laïcs, dont onze hommes et six femmes.

Passons au dernier critère de M. Visser 't Hooft pour juger Evanston-Action. L'Assemblée permet en effet de se faire une idée de l'état où se trouve le Mouvement œcuménique aujourd'hui. « Toute réunion d'hommes d'Église, a dit le secrétaire général dans son rapport, court le danger de voir l'attention se concentrer beaucoup trop sur la vie de l'Église, au point d'en oublier le Monde pour lequel pourtant l'Église existe. Il n'est aucunement impossible que la redécouverte de l'Église dans la vie du Mouvement œcuménique dégénère en ecclésiasticisme égoïste ». Le Mouvement *Foi et Constitution* y aurait-il été spécialement exposé ? Nous le verrons plus tard dans l'article Études. Contentons-nous de voir pour l'instant qu'Evanston a été dans le Mouvement œcuménique un fort coup de barre vers l'action sur le monde ; c'est son thème principal « Jésus-Christ espérance du monde », qui a dû y servir en premier lieu, car « il appelle, pour citer encore M. Visser 't Hooft, à regarder au delà de l'Église historique, vers le but de l'espérance, le Royaume de Dieu. Prendre au sérieux ce Royaume signifie prendre au sérieux la mission de l'Église dans le monde et pour lui ».

Tirons-en des conclusions : A Evanston le Mouvement œcuménique ne semble pas en perte de vitesse, mais plutôt en accélération, au moins en intention ; avec Evanston il revient, dirait-on, enrichi de toute son expérience, à ses débuts, alors

qu'il résidait, comme son Histoire récente [1] nous l'apprend, dans des organismes évangélisateurs « professionnels », dont certains ont été cités plus haut ; ils continueront à exister, nous le savons, en liaison plus étroite avec le Conseil œcuménique ; il a voulu remédier aux dangers de son « ecclésiasticisation » — qui fut visée dans la formation du Conseil œcuménique —, par une espèce de laïcisation, et s'appuyer davantage sur l'Église locale pour éviter que l'Église universelle recherchée ne devienne une abstraction.

Enfin à Evanston, les « certitudes » communes que j'annonçais, ont été pour employer un terme déjà peut-être connu aux lecteurs d'*Irénikon* [2], le « consensus ecclésiologique phénoménologique » : l'Église, de par sa nature même, doit exister pour le monde ; à cause des divisions chrétiennes, de fait elle n'existe pas suffisamment pour lui ; elle s'en repent et se réforme sur ce point dans le Mouvement œcuménique et par l'instrument de choix qu'est à cet égard le Conseil œcuménique des Églises.

Nous terminons ainsi l'examen d'Evanston-Action à la lumière des critères proposés par M. Visser 't Hooft ; et il est difficile de lui refuser de bons points.

* * *

L'Action qui a été en première place, tant en théorie qu'en pratique à Evanston, se résume en ceci : faire de l'Église, l'Église (ce fut déjà le principal souci de la Conférence *Vie et Action* à Oxford en 1937) qui porte témoignage « afin que le monde croie » et le transforme ainsi lentement en Royaume de Dieu. Cette action multiforme est une action *commune* de diverses Églises, localisées dans différents pays, par le truchement du Conseil œcuménique. Dans cette perspective essentielle à l'œcuménisme, les Études deviennent subordonnées à l'Action ; elles ne sont là que pour la rendre plus intelligente et efficace ; les relations entre l'Étude et l'Action ont été un des phénomènes les plus intéressants du Mouvement œcuménique et j'en dirai quelque

1. *A History of the Ecumenical Movement 1517-1948*, edited by Ruth Rouse and Stephen Charles Neill. Londres, 1954.

2. Il faut bien que je renvoie au *Dialogue théologique à Amsterdam*, *Irénikon*, 1950 (existant aussi en tiré à part), surtout aux pages 148-163

chose, probablement, dans l'article « Études » qu'on me donnera sans doute raison maintenant de mettre après celui de l'Action.

On sait que les œcuménistes Orthodoxes aiment à souligner l'aspect *pratique* de leur participation au Mouvement œcuménique, et se réclament à cet égard, comme ils l'ont fait à plusieurs reprises à Evanston, de l'encyclique de patriarcat œcuménique qui dès 1920 appelait à une collaboration des Églises dans la vie chrétienne. Cette attitude me suggère deux remarques : d'abord il y a certainement des présupposés ecclésiologiques très différents entre la collaboration œcuménique et celle préconisée par cette encyclique. Les œcuménistes Orthodoxes ne semblent pas y prêter beaucoup d'attention jusqu'à présent. Ensuite, leur participation à l'Action d'Evanston, à part les interventions de M. Malik, n'a pas été grande et très peu dans la ligne de la *justice* sociale. Les deux points saillants de leurs interventions ont été l'anticommunisme et, sans beaucoup d'égards pour la liberté religieuse tellement prônée à l'Assemblée contre l'« intolérance » catholique, une condamnation absolue de tout prosélytisme au nom de la charité chrétienne ; mon impression sera sans doute fausse ici mais j'y décèle un peu de faiblesse. Le problème du prosélytisme dans toute sa complexité a été mis au programme des Études et nous l'y rencontrerons plus tard. La démarche Orthodoxe la plus marquante s'est faite sur le thème principal et sur celui de *Foi et Constitution ;* je la renvoie à l'article promis. Mais n'est-il pas surprenant que, tout en faisant beaucoup de réserves sur leur participation aux discussions doctrinales, c'est finalement à la doctrine que les Orthodoxes reviennent toujours, au lieu de se lancer dans l'Action, comme leurs déclarations de principe le demanderaient ?

* * *

A la réunion du Comité central qui a suivi l'Assemblée, il y eut de l'« autocritique » ; trop peu encore au goût de quelques-uns ; ainsi le Dr. A. Dun, évêque anglican de Washington, a proposé d'envoyer aux délégués un court questionnaire pour obtenir leurs appréciations sur elle.

Voici les principales critiques déjà formulées : sa préparation

a été trop minutieuse, ne laissant pas de place à l'improvisation (au souffle de l'Esprit ?) ; son programme trop chargé. Le délégué ordinaire a eu peu l'occasion de parler en public, la tribune ayant été occupée par les leaders ; celui d'expression non-anglaise a eu de la peine, malgré la traduction en sa langue, de suivre les débats, eux-mêmes conçus d'une façon trop anglo-saxonne, d'ailleurs les documents non anglais publiés par l'Assemblée dénotent trop la traduction ; la quantité de visiteurs de toute espèce fit surgir un conflit entre le désir d'être entre soi (togetherness) et celui des relations publiques dont on estimait cependant la grande importance ; le Dr. Sobrepena, évêque président de l'*United Church of Christ in the Philippines*, s'est demandé pourquoi on ne ferait pas à l'avenir au cours d'une assemblée, en plus des réunions confessionnelles, d'autres, régionales.

Le Dr. Visser 't Hooft a conclu l'« autocritique » en disant que le Conseil œcuménique devait élaborer sa propre procédure sans copier aucune autre institution religieuse ou séculière.

* * *

Avant de conclure, il semble nécessaire de dire quelques mots sur la position du catholicisme à l'Assemblée. Citons d'abord le passage du rapport de M. Visser 't Hooft, qui s'y réfère.

« Aucun observateur officieux de l'Église catholique romaine ne sera présent au milieu de nous. Étant donné l'instruction du Vatican de 1949 et la présence de tels observateurs à la Conférence de *Foi et Constitution* à Lund (Suède) en 1952, on avait pensé que certains seraient autorisés à assister à cette assemblée. Plus tard, on apprit que la permission nécessaire ne serait pas accordée. La lettre pastorale de l'archevêque de Chicago a dit les raisons de ce refus. Il est surprenant que cette lettre ne fasse pas mention de l'instruction du Vatican et révèle un sérieux manque de compréhension pour nos véritables objectifs. En revanche, il est significatif qu'un certain nombre de théologiens catholiques romains éminents d'Europe occidentale aient publié un important mémoire sur le thème central de notre Assemblée. C'est là une contribution de valeur à notre discussion. En introduisant ce document, la revue *Istina* exprime ses sentiments de fraternelle sympathie pour l'effort accompli dans le Mouvement œcuménique pour rendre un témoignage com-

mun au Christ seul espoir du monde. Il est bon de savoir qu'en dépit de profondes divergences ce lien précieux demeure ».

Ajoutons qu'il y eut à l'Assemblée six journalistes catholiques laïcs, dont deux femmes, représentant la presse séculière, et que M. J. F. Becker, le metteur en scène du Festival était aussi catholique.

Je crois pouvoir résumer ainsi la position : beaucoup de cordialité et de courtoisie de la part des délégués à l'Assemblée et de son personnel pour les individus catholiques ; peu de sympathie, pour ne pas dire plus, envers l'Église catholique en tant qu'institution, aussi peu qu'envers les régimes totalitaires existant actuellement dans le monde ; son unité est toujours considérée comme étant à l'opposé de l'unité œcuméniquement recherchée et même comme un quasi-épouvantail. Cette dernière attitude est certainement regrettable mais pouvait-on s'attendre à quelque chose de bien autre dans les conjonctures qui furent, dans ce domaine, celles d'Evanston ?

V

Tentons une appréciation finale de l'Assemblée sans attendre les Études qui pourraient y apporter quelques nuances sans beaucoup plus ; en effet, la fameuse controverse sur l'eschatologie chrétienne qui les a principalement défrayées, comme tout le monde le sait, fut pratiquement résolue à l'Assemblée par le primat qu'elle donna à l'Action dans l'histoire.

Du point de vue du Monde, que l'Assemblée a toujours eu en vue, elle fut un grand événement religieux ; parce que composée de représentants d'Églises et de pays, non pas exclusivement de techniciens des théologies, et étant pour ainsi dire un vaste brassage humain et chrétien, elle sut l'intéresser.

Le Conseil œcuménique sort d'Evanston comme pur organe de collaboration, ne donnant plus aucune prise à l'accusation si souvent formulée contre lui et si souvent combattue par M. Visser 't Hooft, de vouloir agir en super-Église.

Faut-il du point de vue catholique attribuer à l'Action d'Evanston un caractère exclusivement protestant ? A première vue,

oui, peut-être ; mais c'est à l'œcuméniste catholique décapé au préalable s'il le fallait d'un doctrinarisme revêche à l'intelligence du Mouvement œcuménique — et de plus, condamné à devenir encyclopédique —, de considérer la chose d'une façon plus profonde en songeant que le Seigneur a bien dit : Qu'ils soient un, *afin que le monde croie*. Ce serait à tout le moins un nouvel article à écrire.

L'Assemblée fut un progrès, nous dit-on, par rapport à celle d'Amsterdam. Le Dr. H. K. Sherrill, évêque président de l'Église protestante épiscopalienne des États-Unis, l'a résumé ainsi : A Amsterdam c'est l'unité encore trop rare entre les Églises qui attirait l'attention ; à Evanston, cette unité fut tellement grandie que ce sont les différences entre Églises qui marquèrent.

Quoi qu'il en soit, l'Assemblée spécialement importante parce que venant après la première qui fut constituante, sera le mieux jugée par l'histoire qui la suivra. M. Visser 't Hooft qui a été la cheville ouvrière du Conseil œcuménique dès avant sa formation même, a été très chaleureusement remercié par ses collègues pour son prodigieux travail. Il a été renommé secrétaire général et a accepté sa nomination avec gratitude pour le privilège qu'il aurait ainsi de se dévouer encore à la cause à laquelle il a pu se donner complètement, mais avec l'espoir d'y être aidé par ses collaborateurs. Ceux qui connaissent son intelligente énergie en augureront le mieux pour le post-Evanston.

D. C. LIALINE.

L'Œcuménisme au XIX[e] siècle.

(Suite et fin).

La vente de l'Alaska et des Iles aléoutiennes aux États-Unis par la Russie et le transfert du siège épiscopal russe de Sitka à San Francisco en 1861, mirent l'Église anglicane des États-Unis en contact direct avec l'Église russe. Au milieu du siècle, par suite de la « ruée vers l'or » en Californie, un nombre considérable d'anglicans s'établirent dans ces régions. Il est curieux de constater qu'on ait pu alors se poser la question de savoir si ces derniers ne pourraient faire appel à l'aide et à l'autorité de l'évêque russe de l'endroit et s'appeler « Église de Californie », plutôt que de dépendre de la hiérarchie anglicane dans les lointains États de l'Est. Mais cela ne semble avoir été qu'une idée passagère de quelques ecclésiastiques isolés, et aucune action ne fut entreprise en vue de sa réalisation. De fait, un diocèse anglican régulier y fut établi en 1857 [1]. Certains toutefois envisa-

1. Le Dr. J. L. Ver Mehr, recteur de la première paroisse épiscopalienne formellement organisée à San Francisco, la « Grace Church » (1850-1853), rapporte dans son *Autobiography* la conversation suivante avec un autre ministre anglican, le Rév. Flavel S. Mines : « L'Église gréco-russe, disait-il, est peut-être plus proche de la véritable organisation de l'Église catholique que n'importe quelle autre. Quel serait le résultat si l'on recherchait l'épiscopat auprès d'elle ? »... « En tous cas, nous devrions réunir une *Convention* de tout ce qu'il y a en fait de clergé et de laïcs responsables en Californie et nous « organiser ». Nous pourrions alors faire venir un évêque soit d'Orient, soit d'Occident ». (Cité dans W. S. Perry, évêque d'Iowa, *The History of the American Episcopal Church 1587-1883*, t. II, Boston, 1885, p. 314, n. 2). Snivant la déclaration de Bishop W. I. Kip, le premier évêque de Californie, « les premiers fondateurs de l'Église sur cette côte n'avaient nullement l'intention de s'unir avec la grande masse de l'Église dans les États de l'Est. Ils voulaient simplement « l'Église de Californie ». Une *Convention* se tint en 1850, et Bishop Horatio Southgate, un des premiers missionnaires au Levant, fut invité à devenir évêque. Il déclina l'offre et c'est seulement en 1853 qu'un évêque missionnaire fut nommé par la *General Convention* (il deviendra évêque diocésain régulier en 1857). Cité dans Perry, *op. cit.*, p. 314 et 315. Cfr *An Outline History of the Episcopal Church*, par le Rt. Rev. Frank E. Wilson, D. D., évêque d'Eau Claire, 1929-1944. Revue par le Rév. Edward R. Hardy, Jr., Ph. D. — Morehouse-Gorham C°, New-York, 1949, p. 46.

geaient avec quelque appréhension la situation nouvelle. A la Convention générale de l'Église épiscopalienne de 1862, un des représentants, le Dr. Thrall, souleva la question dans les termes suivants : « Les Russes de l'Ouest n'ont pas de diocèse organisé. La perspective de l'établissement d'un diocèse orthodoxe pourrait amener un conflit de juridiction entre les deux Églises. Il serait souhaitable qu'on créât un comité spécial d'investigation et de liaison qui devrait présenter aux autorités orthodoxes les titres de catholicité de l'Église épiscopalienne protestante, laquelle, en tant que partie de l'Église catholique, serait tout indiquée pour prendre soin des Russes dans la région du Pacifique ». Bien que la Chambre des Députés se montrât disposée à adopter le texte proposé, la Chambre des Évêques modifia les attributions de la commission. Son autorité fut limitée « à prendre en considération l'opportunité des relations avec l'Église gréco-russe, à recueillir des informations à ce sujet, et à faire rapport à la prochaine Convention générale. Cette résolution fut adoptée après un vote (11 contre 8). Évidemment quelque incertitude régnait quant à l'opportunité de l'entreprise [1]. Cette commission fut connue sous le nom de « Comité gréco-russe ». La décision de la Convention américaine fut suivie presque aussitôt de plusieurs démarches en Angleterre. Les principaux promoteurs semblent avoir été, en Amérique, le Rév. Dr. John Freeman Young, futur évêque de Floride, et George Williams, en Angleterre. Il est probable que la formation de la *Eastern Church Association* fut aussi en relation avec l'initiative américaine. En tous cas une pétition fut présentée en 1863 à la Chambre Haute de la Convocation de Cantorbéry, demandant à l'archevêque de désigner un comité qui prendrait contact avec le « Comité gréco-russe d'Amérique » pour ce qui concernait la question de l'Intercommunion. La pétition fut présentée à la Chambre par l'évêque d'Oxford, Samuel Wilberforce, et une motion correspondante fut adoptée. Le comité anglais ne fut pas autorisé à entrer en relation directe avec les autorités de l'Église orientale, et se borna à maintenir le contact avec les

1. *Journal of the Proceedings of the Bishops, Clergy and Laity of the P. E. C. in the U. S. A.*, 1862, p. 100 sv., 161 sv.

Américains. Des délégués américains, le Dr. Young et l'Hon. M. Ruggles, s'arrêtèrent en Angleterre au cours de leur voyage d'Orient, et conférèrent avec les Britanniques. Quelques consultations spéciales furent tenues avec les experts russes, le P. Popov et le P. Joseph Vasiljev, le chapelain russe de Paris, qui fut invité spécialement dans ce but. On discuta le problème de l'Intercommunion, c'est-à-dire de la reconnaissance mutuelle des deux Églises, y compris la reconnaissance des ordinations anglicanes de la part des Orthodoxes. Le sentiment général fut que l'Église anglicane en Amérique était mieux préparée à cette tâche : il y avait plus d'entente intérieure (probablement c'était là une estimation exagérée, étant donné que l'Église était impliquée dans un débat interne au sujet des « principes tractariens »). Elle était plus souple et moins entravée par des liens historiques et pourrait, pour cette raison, faire plus facilement les adaptations — ou concessions — que demanderaient les Orthodoxes. La situation était plutôt tendue en Angleterre et les évêques devaient user d'une grande précaution. Il était clair que l'Église orientale n'était pas en état d'entrer en communion formelle avec les anglicans, à moins que certains changements ne fussent faits dans les formulaires anglicans, etc. L'Église d'Angleterre était bien peu disposée en somme à agir ainsi. On s'attendait à ce que les Américains prennent les devants et créent un précédent [1]. Le Dr. Young se rendit en Russie en 1864 et fut reçu par les métropolites de Saint-Pétersbourg (Isidore) et de Moscou. Il visita aussi l'Académie ecclésiastique de Moscou dans le monastère de Saint-Serge, et y eut une discussion théologique sur le problème de l'union. Il apporta avec lui des lettres de recommandation de plusieurs évêques d'Amérique. Toutefois le Synode russe n'était prêt à faire aucune démarche formelle, mais recommanda une étude ultérieure d'un caractère plutôt non officiel. Philarète était bien disposé, mais prévoyait des incompréhensions de la part des laïcs : les évêques et les intellectuels comprendraient sans doute le problème, mais Young se souvint de sa formule : « la difficulté viendrait du

1. Cfr *Report of the Russo-Greek Committee* dans *Journal of the Proceedings in 1865* (Boston, 1865), Append. D, p. 325-342 ; cfr Lettres de Popov dans *Christianskoe Čtenie*, 1897, août.

peuple ». C'était là une remarque pertinente. Dans la pensée de Philarète, l'union ou le rapprochement ne pourrait être réalisée simplement par un acte de la hiérarchie, mais présupposerait une certaine participation du corps des fidèles. Il avait quelques difficultés en ce qui concerne la validité des ordinations anglicanes (la consécration de Parker, etc). Finalement, il suggéra les cinq points suivants en vue d'une étude ultérieure : 1) les XXXIX Articles et leur position doctrinale ; 2) la clause du *Filioque* et sa place dans le *Credo* ; 3) la succession apostolique ; 4) la sainte tradition ; 5) la doctrine des sacrements, spécialement la doctrine eucnaristique. On décida qu'un échange de mémoires théologiques devrait être prévu entre les commissions russes et anglicanes. On invita le Dr. Stubbs à présenter une communication sur le problème de la succession, John M. Neale sur la clause du *Filioque*, etc. D'autre part on soulignait les intérêts communs de la Russie et de l'Amérique dans la région du Pacifique, y compris les efforts missionnaires des deux nations.

Sur ce dernier point, les délégués américains étaient favorables à la création d'un diocèse russe à San Francisco et d'une paroisse russe à New-York (cette dernière fut ouverte en 1870, mais fermée en 1883). Un long rapport sur ces négociations fut présenté par le comité gréco-russe à la Convention générale de 1865. On décida d'étendre le mandat du comité et de lui permettre d'entrer en contact avec les autorités de toutes les Églises orientales en vue de fournir de plus amples informations.

On souligna par la même occasion, que l'Église n'était pas prête à un autre genre de négociations [1]. Le problème eut un regain d'actualité en 1868. Plusieurs conventions diocésaines suggéraient une révision du symbole de Nicée, c'est-à-dire, pratiquement, l'abolition du *Filioque* dans le *Credo*. Le projet

1. Documentation russe sur cet épisode : Lettres de différentes personnes à Philarète dans *Lettres d'ecclésiastiques et de laïcs au métropolite Philarète de Moscou, 1812-1867*, édit. par A. N. Lvov, Saint-Pétersbourg, 1908, p. 192 sv., 342 sv., 349 sv., 623 sv. Cfr le *Mémorandum* de Philarète dans la *Collection de commentaires et de réponses*, t. V, p. 537 sv., et sa déclaration sur les ordinations anglicanes dans *Pravoslavnoe Obozrěnie*, 1866. Cfr aussi les Rapports (*Journal of Proceedings*), 1865, p. 107, 117, 127, 203.

fut jugé inopportun et sa réalisation fut retardée indéfiniment. Il faut mentionner, sur ce point, que le problème du *Filioque* fut discuté sérieusement dans la presse théologique anglicane des années soixante. Un article non signé parut sur *La controverse du Filioque* dans *The Christian Remembrancer* d'octobre 1864. Comme cet article s'accordait pour ainsi dire complètement, à en juger du moins par les faits allégués et les commentaires donnés, avec la *Dissertation* sur le même sujet qu'avait publiée J. M. Neale [1], on peut présumer qu'il fut de cet auteur. La conclusion principale de l'article et de la *Dissertation* antérieure était que la formule du *Filioque* constituait indubitablement une « addition ». En pratique on envisagea trois attitudes possibles : *a*) éliminer la formule ; *b*) la retenir, mais déplorer son addition, suggérant qu'elle devrait être interprétée comme concernant uniquement la mission temporelle ; *c*) présenter une interprétation acceptable de la doctrine qu'elle énonçait. La première solution parut impossible (surtout psychologiquement); peut-être qu'en Amérique la chose eût pu se faire plus facilement, précisément parce que le symbole d'Athanase n'était pas encore entré dans l'usage commun de cette branche de la communion anglicane. Restait le choix entre la seconde et la troisième solution. Bishop Pearson était cité dans la conclusion : « Le schisme entre l'Église grecque et l'Église latine a commencé et a duré : il ne cessera pas tant que ce mot, *Filioque*, ne sera pas éliminé du symbole » [2]. Pusey, lui-même, qui était personnellement en plein accord avec la formule et n'était nullement disposé à la voir éliminer, se sentait contraint de déclarer que l'Église d'Angleterre « n'avait pas pris part » à l'addition et avait, pour cette raison, le droit de demander qu'il lui soit permis « de continuer à se servir de la formule, laquelle, sans aucun acte de notre part, a été l'expression de notre foi depuis

1. Dans *History of the Holy Eastern Church*, Part I, General Introd., t. II, Londres, 1850, p. 1095-1168.

2. PEARSON, éd. d'Oxford, 1797, cité dans *The Christian Remembrancer*, p. 502. *Exposition of the Creed*, art. VIII, n. 1., t. II, p. 407. Dans l'édition de la *Bohn's Library*, c'est la n. 1, p. 494. (de fait, c'est à la p. 495). En réalité Pearson pensait que les deux parties dans la controverse étaient coupables d'intransigeance : L'addition était illégale, mais la doctrine n'était pas hérétique comme le présentaient les Grecs.

des temps immémoriaux »[1]. Un important rapport sur les négociations fut présenté à la Convention générale. Les prévisions étaient prometteuses, et on semblait ne découvrir aucune barrière insurmontable. Le problème principal était celui des ordinations. On suggéra que le synode russe consentirait peut-être à envoyer des délégués pour examiner la question. L'intercommunion devrait être interprétée, ainsi que la commission théologique de la Convocation de Cantorbéry de 1827 l'avait défini, comme « la reconnaissance mutuelle, de ce que toutes les Églises, qui sont unes dans la possession d'un véritable épiscopat, unes dans les sacrements, et unes dans leur *Credo*, soient tenues, par leur union dans un Seigneur commun, à se recevoir l'une l'autre en pleine communion de prières et de sacrements comme les membres d'une même famille en la Foi ». L'autorité du comité gréco-russe fut prolongée pour une nouvelle période[2]. Entre temps l'archevêque de Cantorbéry s'adressa au patriarche œcuménique, lui demandant, conformément à la recommandation du comité de la Convocation sur l'intercommunion, de permettre que les anglicans décédés en Orient soient ensevelis dans les cimetières orthodoxes et que leurs obsèques soient célébrés par le clergé orthodoxe. On ajouta à la lettre un exemplaire du *Book of Common Prayer* en traduction grecque. Le patriarche (Grégoire VI) accepta la demande de l'archevêque, mais en même temps il souleva certaines difficultés au sujet des XXXIX Articles[3].

1. PUSEY, *Eirenicon*, p. 248 sv. ; cfr le compte rendu anonyme de l'*Eirenicon* dans *The Christian Remembrancer*, janv. 1866. La clause s'était répandue insensiblement, et comme par hasard, dans toute l'Église occidentale. Elle ne comportait pas d'hérésie réelle. L'Église anglaise n'avait rien à voir avec le schisme de l'Orient et de l'Occident. Cette clause ne devrait donc pas être un empêchement ou un obstacle à la restauration de l'intercommunion, qui était le seul problème véritable. Voir plus bas, § X.

2. *Journal*, 1866, (Hartford, 1869), p. 148, 169, 256, 258 sv., 276, 421 sv., 484 sv.

3. *Journal*, 1871, *Report of the Joint Committee*, p. 564 sv. Cfr KARMIRIS, *Orthodoxy*, etc., p. 332 sv. (références à la littérature en langue grecque). Feu le métropolite Germanos regardait cet acte comme « la première démarche vers le rapprochement des Églises en matière purement ecclésiastique ». *Progress towards the Re-union of the Orthodox and the Anglican Churches*, dans *The Christian East*, t. X, n° 1, 1929, p. 23.

L'épisode le plus intéressant dans l'histoire des négociations de l'époque se greffe sur la visite que l'archevêque des Cyclades, Alexandre Lycurgos, fit en Angleterre en 1869 et en 1870. Quelques années plus tard il avait à jouer un rôle éminent dans les conférences unionistes de Bonn. Il vint en Angleterre en 1869 pour la consécration de la nouvelle église grecque de Liverpool, et fut reçu avec affabilité par les prélats anglais, ainsi que par quelques laïcs distingués, comme Gladstone et d'autres. George Williams lui servit de guide et d'interprète. La position théologique personnelle de l'archevêque Lycurgos était plutôt large — il avait reçu sa formation universitaire en Allemagne — et dans les premières années de son professorat à l'université d'Athènes, il eut quelques difficultés, à cause de ses opinions. Pendant son séjour en Angleterre, une conférence fut organisée à Ely, dans laquelle tous les points d'accord et de désaccord entre les deux communions furent examinés, l'évêque d'Ely parlant au nom des anglicans (assisté par Williams et le chanoine F. Meyrick). L'unique point sur lequel la réconciliation entre les deux positions s'avérait impossible, était précisément la formule du *Filioque*. L'archevêque insista sur son abolition inconditionnée. Ensuite venaient quelques autres points controversés : le nombre et la forme des sacrements, la doctrine de l'Eucharistie, la nature du sacerdoce et le second mariage des évêques, l'invocation des saints et les prières pour les défunts, l'usage des icones et la question connexe de l'autorité du septième Concile œcuménique. On parvint à une certaine entente, mais l'archevêque défendit vigoureusement le point de vue orthodoxe. Il conclut toutefois que, à son idée, l'Église d'Angleterre était « une Église vraiment catholique, comme la nôtre », et que « par des discussions amicales, l'union entre les deux Églises pourrait être réalisée ». Il n'y eut aucune discussion sur la doctrine de l'Église et des ordinations, et aucune tentative ne fut faite pour clarifier la conception de l'« union » ou de la reconnaissance mutuelle envisagée tout d'abord. L'archevêque fit au Synode de Grèce un rapport favorable sur sa visite et sur les négociations [1]. La Convention générale améri-

1. Un « Abstract of a Conference » à Ely, fut ajouté au rapport du

caine prit connaissance de ces nouveaux développements en 1871 et décida de poursuivre l'activité du comité gréco-russe [1]. Une dernière fois encore le problème de l'intercommunion avec l'Église orientale fut porté devant la Convention américaine, en 1874. Déjà certains contacts avaient été établis aussi avec les autres Églises orientales, à savoir les Églises arménienne et copte. Le sentiment général était que des négociations ultérieures devaient être menées directement par les hiérarchies des deux Églises, et en conséquence, le comité gréco-russe fut dissous [2]. A la Convocation de Cantorbéry de 1873, quelques suggestions furent présentées, concernant l'interprétation du *Filioque*, basées sur la proposition des *Royal Commissioners* de 1689 (voyez plus haut au paragraphe V). Aucune action ne fut entreprise par la Convocation ni en 1873, ni plus tard [3]. Vers ce temps-là, la question des « Vieux-Catholiques » vint s'insérer dans les discussions œcuméniques et, pendant quelque temps, les négociations entre la communion anglicane et les Églises orientales perdirent de leur importance. Des troubles politiques en Orient survenus vers les années 1880 contribuèrent aussi à diminuer les rapports.

IX

La séparation d'avec Rome, après le concile du Vatican (1870), d'un groupe important de vieux-catholiques, exigea que l'Église orthodoxe se fît une opinion sur la nature et le statut ecclésiastique de ce nouveau groupement, ainsi que sur l'attitude à prendre envers cette minorité catholique « non-conformiste »

Comité gréco-russe, en 1871. Cfr *Journal*, 1871 (Hartford, 1872), p. 577 sv., cfr p. 571 sv. Rapport de l'archevêque Lycurgos en grec, dans *Evangelikos Kiryx*, t. II (1870) avec traduction anglaise publiée séparément à Londres en 1876 ; cfr compte rendu dans le *Church Quarterly Review*, t. III, p. 64-94. SKENE, *Life of Alexander Lycurgos*, etc. ; D. BALANOS, *L'Archevêque A. Lycurgos*, dans *Theologia*, t. I, 1923, p. 180-194 (en grec) ; cfr KARMIRIS, p. 337 sv.

1. *Journal*, 1871, p. 197, 350 sv., 355 ; Report of the Committee, p. 565 sv.

2. *Journal*, 1874, Append. X, p. 540 sv. Cfr Reports of Bishop Bedell sur ces négociations avec les « Églises orientales », imprimés pour le Joint Committee, 1875-1879.

3. Cfr Report of the Joint Committee, *Journal*, 1874, p. 548 sv.

d'Occident. Le concile du Vatican fut précédé de luttes intestines et de conflits au sein de l'Église catholique, entre les tendances « ultramontaines » et les courants plus modérés ou « libéraux ». Les chrétiens non romains des différents pays suivaient cette lutte avec grand intérêt, anxiété et appréhension, sympathie et espérance. Les « facteurs non théologiques » jouèrent un rôle important dans le développement du conflit ecclésiastique. Les attitudes ecclésiologiques eurent des répercussions immédiates dans l'ordre de la société civile. La perspective de la proclamation de l'infaillibilité pontificale était envisagée comme une menace, autant contre la souveraineté des États que contre la cause générale de la liberté.

La promulgation effective du « nouveau dogme » provoqua en Allemagne la lutte politique longue et acharnée du Kulturkampf, qui eut des répercussions dans d'autres pays européens aussi. Déjà auparavant l'accroissement récent de l'absolutisme pontifical avait poussé certains catholiques plus libéraux d'Allemagne (et d'autres pays) à diriger leurs regards vers l'Orient orthodoxe. Le nom de Franz Baader doit être de nouveau mentionné ici. Son intérêt pour l'Église orientale datait déjà de longues années (voir au paragraphe I). Vers 1830 il dut reconsidérer tout le problème dans le contexte d'une résistance croissante au courant d'idées et à la pratique des ultramontains. Le « catholicisme » avait été déchiré lors de la séparation entre l'Orient et l'Occident, et c'était en Orient que la vraie position catholique avait été gardée et transmise. C'est pour cela, que l'Église orientale avait un rôle important à jouer dans la réunification du monde chrétien. Baader résuma ses idées dans son livre : *Der morgenländische und der abendländische Katholizismus mehr in seinem innern wesentlichen als in seinem äusserlichen Verhältnisse dargestellt* (Stuttgart, 1841 ; écrit en 1840). Ce livre a été récemment considéré comme « le plus grand ouvrage œcuménique du XIXe siècle » (E. Benz). Toutefois, il serait difficile de dire jusqu'à quel point il exerça une influence directe dans des cercles plus larges [1].

1. L'ouvrage de Baader a été réimprimé dans ses *Sämtliche Werke* édités par F. Hoffmann, t. X, p. 89-259. Ses autres ouvrages relatifs au

Dans les années, qui précédèrent immédiatement le concile du Vatican, s'était manifestée une inquiétude croissante dans le clergé romain, spécialement en France. En 1861, un prêtre français érudit, l'abbé Guettée, dont l'*Histoire de l'Église en France*, fut mise à l'Index, passa à l'Église orthodoxe à Paris, et fut attaché à la chapelle de l'ambassade russe. En collaboration avec le chapelain russe, le R. P. Joseph Vasiljev, qui était lui-même engagé dans le débat littéraire avec les ultramontains français, Guettée fonda une revue dédiée à la cause de la réforme et de la réunion, *Union chrétienne*, qui pendant de longues années se propagea beaucoup en Occident. C'était, de fait, une des premières publications œcuméniques. Au début, Guettée montra un très grand intérêt pour la collaboration avec les anglicans, mais plus tard il leur devint très hostile. Il considéra le « retour » à la foi et à la pratique de l'Église primitive et la réunion avec l'Orient comme l'unique issue de l'impasse romaine. En un sens, c'était une anticipation du mouvement vieux-catholique postérieur. Eugène Michaud, le futur éditeur de la célèbre *Revue internationale de Théologie* (qui paraît encore sous le titre *Internationale kirchliche Zeitschrift*), fut quelque temps associé à Guettée, et ce fut probablement de lui qu'il hérita sa sympathie pour l'Église orientale [1].

même problème sont réunis aux tt. V et X de la même édition. Un matériel important est dispersé aussi dans sa correspondance, en partie dans le t. XVI des *Sämtliche Werke*, mais spécialement dans les *Lettres inédites*, récemment publiées par E. Susini, t. I, Paris, 1942 ; t. II et III, Vienne, 1951 (notes et commentaires importants). Cfr BENZ, *Die abendländische Sendung* (bibliographie) ; Ernst GAUGLER, *Franz von Baaders Kampf gegen die Alleinherrschaft des Papstes in der katholischen Kirche*, dans *Internat. Kirchl. Zeitschrift*, 1917, n° 3.

1. Dr. W. GUETTÉE, *Souvenirs d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe*, Paris, 1889 ; Cfr MEYRICK, *Memories*, p. 181-182 ; VASILJEV, *Lettres de Paris* (1846-1867) édit. par A. I. Brodskij, Petrograd, 1915 (en russe) ; S. SUŠKOV, *Nécrologie de Guettée*, dans *Cerkovnyj Věstnik*, 1890, n° 22 et 23. Cfr la lettre ouverte de Vasiljev à l'évêque de Nantes et la discussion qui s'ensuivit, deux brochures en français, Paris, 1861 ; également sa lettre ouverte à Guizot. Cfr A. KIRĚEV, *Der Oberpriester Joseph Wassilieff*, dans *Revue internationale de Théologie*, IV, 4, 1896 (également quelques extraits de sa correspondance avec Mgr Jacqmet, et une courte notice par Michaud).

Un autre nom doit être encore mentionné ici. Le Dr. Joseph J. Overbeck publia vers les années 1860 un grand nombre de brochures en allemand, latin et anglais, plaidant non seulement pour le « retour » à l'Orthodoxie, mais pour un rétablissement de l'Église orthodoxe en Occident. Overbeck (1821-1905) avait été prêtre catholique, et pendant quelque temps *Privatdozent* à la faculté théologique de Bonn. Il eut à ce moment quelques relations avec Döllinger. Après avoir quitté l'Église il se rendit en Angleterre, où il devait rester jusqu'à la fin de ses jours. En 1865 il devint membre de la paroisse russe à Londres, en qualité de laïc. Mais il avait dans l'esprit un plan plus large. S'attendant, pour un proche avenir, à la séparation d'avec l'obédience romaine d'un groupe important de prêtres et de laïcs, il s'intéressa vivement au problème de la restauration d'un « catholicisme orthodoxe » en Occident. Il considérait l'union avec l'Orient comme l'unique solution possible, mais il désirait sauvegarder le rite occidental ainsi que tous les usages et traditions de l'Occident compatibles avec la foi et les canons de l'Orient orthodoxe.

Un appel formel fut présenté au Synode russe (et probablement aussi au Patriarcat œcuménique) en 1869. En 1870 et 1871, Overbeck visita la Russie. Il prépara un schéma provisoire du rite qu'il envisageait, basé surtout sur le missel romain, avec certaines insertions provenant du rite mozarabe. Le P. Eugène Popov recommanda vivement le projet au Synode russe. En principe, le Saint-Synode était prêt à approuver ce schéma, mais la décision finale fut retardée en raison du développement ultérieur du mouvement vieux-catholique. Le Synode désirait s'assurer qu'il y aurait en Occident un nombre suffisant de gens intéressés au mouvement.

Le projet fut envoyé au patriarche œcuménique la même année (ou en 1872), mais ce ne fut qu'en 1881, et après la visite personnelle d'Overbeck au Phanar, qu'une action fut entreprise. On désigna un comité pour examiner le projet. Ce comité fit un rapport favorable en 1882, et le patriarche donna son approbation provisoire, à la condition que les autres Églises soient d'accord. Il semble que le Synode de l'Église de Grèce ait élevé une protestation. Au reste, le schéma n'aboutit pas et le Synode russe l'abandonna formellement en 1884, sur l'avis du nouveau

chapelain de Londres, le P. Eugène Smirnov. Il contenait quelques éléments, très utopiques, et ne pouvait rallier un nombre important d'adhérents. Toutefois, ce n'était point là un rêve fantasque. Overbeck avait soulevé une question pertinente, même si sa réponse était restée confuse. Et sa vision fut probablement plus grande que son interprétation personnelle : vision d'un *Urkatholizismus* restauré en Occident avec l'aide de l'Église orthodoxe catholique d'Orient et en communion avec elle, seule à n'avoir jamais été impliquée dans les changements survenus dans le monde occidental. Overbeck se distingua du grand mouvement vieux-catholique principalement par l'accent qu'il mit sur la nécessité du rétablissement de la communion avec l'Orient, en vue de réaliser effectivement le retour au catholicisme préromain. Il maintenait que c'était peu réaliste que de sous-estimer le fait d'une séparation de plusieurs siècles. C'est ce qu'il disait dans le tract latin dont voici le titre : *Libellus invitatorius ad clerum laicosque romano-catholicos, qui antiquam Occidentis Ecclesiam ad pristinam puritatem et gloriam restauratam videre cupiunt* (Halle, 1871).

Sa revue, *The Orthodox Catholic Review*, commencée en 1867, ne peut être ignorée par les historiens du mouvement de la « Réunion catholique ». Les partisans anglicans de l'intercommunion avec l'Orient se sentirent violemment offensés par le projet d'Overbeck. Le Dr. Frazer, président du Comité de l'Intercommunion de la Convocation de Cantorbéry déclara que c'était là « un procédé schismatique, et une pure imitation des attaques anticatholiques et anticanoniques de l'Église de Rome ». Il le décrivit comme un essai de fonder « une nouvelle Église », avec, comme objet explicite, le prosélytisme « dans la juridiction de l'épiscopat anglican ». D'autre part, Overbeck fut suspect chez ceux qui ne pouvaient pas séparer l'Orthodoxie catholique du rite oriental. C'était le cas d'un groupe d'Anglais convertis à l'Orthodoxie, sous la conduite du P. Timothy Hatherly, lequel avait été reçu — et baptisé — dans l'Église orthodoxe à Londres en 1856, et ordonné prêtre orthodoxe à Constantinople en 1871. Il avait une petite communauté à Woolverhampton. On s'était plaint de son zèle missionnaire auprès du patriarche de Constantinople, qui lui défendit de « convertir un seul membre de l'Église

anglicane », ce prosélytisme étant nuisible à un plus vaste dessein de Réunion ecclésiastique. C'était là le résultat d'une intervention officielle de l'archevêque de Cantorbéry auprès du Phanar. Il semble bien que ce désaveu des intentions de Hatherly fut la cause de son entrée dans l'Église russe. Il n'avait aucune sympathie pour le plan d'Overbeck, et ne souhaitait rien d'autre qu'une Orthodoxie orientale, sans doute avec l'usage de la langue anglaise.

En Russie, au contraire, le projet d'Overbeck fut chaudement encouragé par le procureur du Saint-Synode, le comte Dmitri A. Tolstoï, adversaire vigoureux de toutes les revendications romaines et auteur d'un ouvrage sur le *Catholicisme romain en Russie* (édition anglaise, avec préface de l'évêque de Moray, etc., 2 vols., Londres, 1874). L'intérêt et la sympathie de Tolstoï furent déterminés plutôt par des considérations « non théologiques ». Ce fut de la même manière que l'Église vieille-catholique fut soutenue en Allemagne par les gouvernements de Prusse et de certains autres pays. L'ensemble ne peut être compris que dans le contexte de la situation historique extrêmement compliquée de l'Europe dans les années qui précédèrent et suivirent immédiatement le concile du Vatican. La question ecclésiastique ne pouvait être séparée de la question politique, et le « dogme du Vatican » lui-même avait des implications politiques manifestes [1].

1. Nécrologie d'Overbeck par le R. P. E. SMIRNOV, dans *Cerkovnyja Vědomosti*, 1905, n° 50 (en russe) ; quelques renseignements biographiques supplémentaires me furent communiqués par le chanoine Edward Every (Jérusalem) qui avait à sa disposition la correspondance inédite d'Overbeck avec diverses personnes. Les écrits les plus importants d'Overbeck (sans mentionner ses articles dans *The Orthodox Catholic Review*) sont les suivants : *Die orthodoxe katholische Anschauung im Gegensatz zum Papstthum und Jesuitismus, sowie zum Protestantismus*, Halle, 1865 ; *Die providentielle Stellung des Orthodoxen Russland und sein Beruf zur Wiederherstellung der rechtgläubigen katholischen Kirche des Abendlandes*, Halle, 1869 ; *Die rechtgläubige katholische Kirche. Ein Protest gegen die päpstliche Kirche und eine Aufforderung zur Gründung katholischer Nationalkirchen*, Halle, 1869 ; *Der einzig sichere Ausweg für die liberalen Mitglieder der römisch-katholischen Kirche*, Halle, 1870 ; *Die Wiedervereinigung der morgenländischen und abendländischen Kirchen*, Halle, 1873 ; *Die Bonner Unions-Conferencen*, Halle, 1876 ; en anglais : *Catholic Orthodoxy and Anglo-Catholicism. A Word about Intercommunion*

X

L'espoir de l'union fut clairement exprimé déjà dans le *Manifeste de Pentecôte* publié à Munich par le groupe vieux-catholique allemand alors en formation, en juin 1871, et l'union avec l'Église « gréco-orientale et russe » fut mentionnée dans le programme du (premier) Congrès vieux-catholique, tenu à Munich en septembre de la même année (§ III). Le but et le principe directeur du nouveau mouvement était de « réformer » l'Église selon l'esprit de l'Église primitive.

Un visiteur orthodoxe assistait au congrès, le professeur J. Osinin, de l'Académie orthodoxe de Saint-Pétersbourg, qui aurait à jouer un rôle marquant dans les négociations ultérieures entre les Orthodoxes et les vieux-catholiques. Des Orthodoxes assistèrent aussi aux congrès suivants : Cologne (1872), Constance (1873), et Fribourg-en-Brisgau (1874) : le P. Jean Janyšev, recteur de l'Académie théologique de Saint-Pétersbourg, le colonel (plus tard général) Alexandre Kirěev, et quelques autres ; de Grèce, le professeur Zikos Rhossis d'Athènes, en qualité de représentant « officieux » du Saint-Synode de l'Église hellénique. Le second congrès vieux-catholique, qui eut lieu à Cologne en 1872, institua une commission spéciale, qui s'occuperait de la question de l'union. Elle fut autorisée à établir des contacts avec les organismes existant déjà dans ce but, et à étudier la situation des Églises. Cette commission comptait parmi ses membres les principaux théologiens du groupe vieux-catholique : Döllinger, Friedrich, Langen, Michaud, Schulte. Dans ses cours sur l'union, faits en janvier et en février 1872, à Munich, Döllinger mit l'accent sur le caractère patristique et traditionnel de l'Église orientale. « En général, l'Église orientale en est restée au point où elle était quand les deux parties de la chrétienté étaient encore en communion ». Même au XIIe siècle on n'avait point encore perdu le sens de l'unité. La séparation s'est raidie

between the English and Orthodox Churches, Londres, 1866 ; *The Bonn Conference*, 1873 et 1876. Pour les objections anglicanes dans le rapport du Comité gréco-russe, cfr *Journal*, 1874, p. 553 sv. Le texte de l'interdiction du Patriarche est donné en entier (en traduction, le texte grec se trouve dans le *Neologos*).

quand l'Occident s'est acheminé vers un développement de plus en plus indépendant, ayant son point culminant dans la Contre-Réforme. Les « cours » de Döllinger furent publiés d'abord dans un périodique allemand *Die Allgemeine Zeitung* et aussitôt traduits en anglais par H. N. Oxenham sous le titre *Lectures on the Reunion of the Churches* (Londres et New-York, 1872 ; une édition allemande en volume séparé ne parut qu'en 1888 à Nordlingen).

Dès le début, les anglicans, tant en Angleterre qu'aux États-Unis, manifestèrent un grand intérêt envers le nouveau mouvement sur le Continent. L'*Anglo-Continental Society* était le principal organisme d'études et de contact sous la présidence de Edward Harold Browne, évêque d'Ely, avec le chanoine F.-Meyrick comme secrétaire.

En Russie, la cause des vieux-catholiques fut patronée et encouragée par un groupe d'ecclésiastiques et de laïcs, constitués en *Société des Amis de l'Instruction religieuse*, dont la branche pétersbourgeoise avait pour président le Grand-Duc Constantin, frère de l'Empereur Alexandre II. Les participants russes aux conférences des vieux-catholiques étaient des membres et des délégués de cette société, et non des représentants officiels de l'Église. Au troisième congrès vieux-catholique (Constance), une commission fut désignée en vue des négociations avec les Orthodoxes, sous la présidence du professeur Langen. Cette commission établit tout de suite des contacts très intimes avec le groupe russe. Le problème qu'on discuta surtout fut celui de l'accord doctrinal. Un *Exposé des principales différences qui distinguent l'Église d'Occident de l'Église orthodoxe d'Orient en matière de dogme et de liturgie* fut préparé par la société russe et soumis à la commission des vieux-catholiques au début de 1874. On le discuta vivement par correspondance. Finalement, une conférence unioniste fut convoquée à Bonn, en septembre 1874. C'était une conférence officieuse de théologiens, non une rencontre de délégués officiels. La signification historique de cette conférence réside dans ce que, pour la première fois, des théologiens des deux traditions se rencontrèrent pour une conférence franche et impartiale sur les doctrines fondamentales de la foi catholique. Une méthode historique fut adoptée, et le « canon » de

Vincent de Lérins fut pris comme critère : *Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.* Il régna quelque ambiguïté au sujet de ce critère. Les participants anglicans insistèrent afin que la conversation soit limitée à la doctrine et à la pratique de l'Église des six premiers siècles, « et qu'aucun document de date ultérieure ne soit pris en considération », comme le chanoine Meyrick l'écrivit dans une de ses lettres à Döllinger. Cette assertion n'impliquait-elle pas une conception essentiellement statique de l'Église et de la tradition ? Devrait-on réduire le terme universel à celui d'« antique » ? Ne négligeait-on pas la « voix vivante » de l'Église, et ne substituait-on pas une préoccupation académique à une recherche spirituelle de la vérité ? Trouverait-on la vérité uniquement dans les anciens textes, et aucunement dans l'expérience vivante de l'Église ?

Le *Filioque* était une fois de plus le premier point de divergence. Après un long débat on s'accorda sur ce que cet article avait été inséré illégitimement, et qu'il était hautement désirable de trouver le moyen de restaurer la forme originale du *Credo*, sans compromettre la vérité essentielle exprimée dans cet article (le schéma final fut suggéré par l'évêque de Winchester, le Dr. Browne, auparavant évêque d'Ely). On retarda la discussion de la doctrine elle-même, et une commission théologique spéciale fut désignée pour préparer le rapport. En général, les conclusions de la conférence de Bonn furent accueillies avec satisfaction et espoir.

La seconde conférence eut lieu à Bonn également, en 1875. La participation était beaucoup plus nombreuse. Il y avait à peu près 65 représentants anglicans. Le groupe orthodoxe était lui aussi, plus nombreux et plus représentatif, et comportait également des délégués désignés officiellement par le patriarche œcuménique, l'Église de Roumanie, l'Église de Grèce, le métropolite de Belgrade, etc. Le problème principal était celui de la conciliation entre les doctrines occidentale et orientale sur le Saint-Esprit. Après un long débat assez animé, la conférence se mit finalement d'accord sur une déclaration commune, basée sur l'enseignement de saint Jean Damascène, et qui pouvait être considérée comme un bon résumé de la doctrine communément tenue par l'Orient et l'Occident à l'âge des Con-

ciles œcuméniques. Saint Jean fut toujours reconnu comme une autorité en Occident, tout en exprimant, en même temps, la tradition orientale. On souleva et discuta quelques autres questions, mais aucune décision ne fut prise. Les délégués orthodoxes ne voulaient se lier par aucune déclaration sur la validité des ordinations anglicanes. D'autre part, ils ne pouvaient admettre que l'invocation des saints fût considérée comme une pratique facultative et soit laissée à la discrétion privée des croyants ou des communautés. Les anglicans, toutefois, étaient très réservés sur ce point. Le sentiment général était que la conférence avait réussi à préparer un terrain d'entente sur la doctrine du Saint-Esprit. Malheureusement cet optimisme s'avéra injustifié. Il est vrai que les vieux-catholiques furent pleinement satisfaits par les thèses de Bonn sur ce point. Le professeur Langen résuma une fois de plus toute la discussion dans son ouvrage : *Die trinitärische Lehrdifferenz zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche* (Bonn, 1876). Du côté russe, des déclarations semblables furent faites par S. Kochomskij (*La doctrine de l'Église primitive sur la procession du Saint-Esprit*, Saint-Pétersbourg, 1875) et par N. M. Bogorodskij (*La doctrine de saint Jean Damascène sur la procession du Saint-Esprit*, Saint-Pétersbourg, 1879).

L'accord était fait entre les Orthodoxes et les vieux-catholiques. Mais les anglicans étaient très divisés. A Bonn, certains délégués de leur Église étaient tout prêts à omettre le *Filioque* dans le *Credo*, et on affirme qu'une action dans ce sens avait été formellement demandée par 56 diocèses de l'Église protestante épiscopalienne d'Amérique. D'autres voulaient le retenir à tout prix et n'étaient pas disposés à aller au delà d'une explication quelconque concernant l'insertion de cette formule, etc. Après la conférence, ce dernier point de vue fut énergiquement défendu par Pusey. En général, il avait ses réserves à l'égard de tout ce mouvement vieux-catholique, et il fut spécialement désappointé par ce qu'il considéra comme une « attitude intraitable de l'Église russe » (l'expression est de Liddon). Déjà en 1872 Pusey écrivit à Williams : « Je crois que nous faisons du tort à notre peuple en l'habituant à l'idée d'abandonner le *Filioque*, et aux Russes en les leurrant d'illusions ». Il voulait garder

intacte la position occidentale et même l'imposer à l'Orient. Juste avant la seconde conférence de Bonn, il informait Liddon en ces termes : « Je ne vois pas la nécessité de trouver une formule sur laquelle les Grecs et nous, nous pourrions tomber d'accord. Nous ne nous occupons pas d'eux... Nous ne leur demandons, au cas d'une union éventuelle, que de pouvoir continuer tels que nous sommes ». Quand il eut appris, que l'*Eastern Church Association* demandait à la Convocation de prendre en considération les résolutions de Bonn, il intervint immédiatement par une lettre au *Times*, mettant en garde contre « la position agressive » prise par les ecclésiastiques russes et contre la communion avec l'Église orientale, « ne sachant pas quelles conséquences cela entraînerait pour nous ».

A la Convocation de Cantorbéry, la Chambre des Évêques approuva la résolution de Bonn ; le comité de la Chambre Basse en fit autant. On s'attendait à ce que la conférence de Lambeth de 1878 éliminât l'article. Pour Pusey c'était un désastre imminent. Il résuma ses objections dans un long Tract : *On the Clause « And the Son » in regard to the Eastern Church and the Bonn Conference. A letter to the Rev. H. P. Liddon, D. D.* (Oxford 1876). « L'abandon du *Filioque*, prétendait-il, signifierait pour notre mentalité anglaise peu théologique l'abandon de la doctrine de la Trinité ». Il contestait l'autorité de saint Jean Damascène, « un auteur qui ignorait, me semble-t-il, les plus anciens Pères grecs, dont il rejette le langage, et qui ne connaissait certainement rien de nos Pères latins ». On a l'impression que Pusey avait peur de tout ce qui pourrait être interprété comme une « concession » aux Orientaux. Ou bien, comme le disait le chanoine Meyrick, un des délégués de Bonn, « les liens avec Rome lui tenaient trop à cœur ». Il correspondit avec Newman à ce sujet, et souhaitait d'éviter tout ce qui pourrait élargir le fossé entre Rome et l'Angleterre. Dans ces circonstances, les vieux-catholiques jugeaient inopportun de réunir une nouvelle conférence, qui avait été provisoirement fixée pour 1876.

Un autre incident défavorable survint. Le Dr. Overbeck, qui était lui aussi à Bonn, fut cause d'un certain embarras parmi les Orthodoxes. Il prétendit qu'il n'y avait pas d'unité réelle parmi les vieux-catholiques, pas plus que d'inclination réelle

chez eux vers l'Orthodoxie [1]. Overbeck s'intéressait toujours beaucoup à son projet d'une « Orthodoxie de rite occidental », et ne goûtait guère aucun autre genre de réconciliation « catholique ». Un point important était impliqué ici. Certains Orthodoxes étaient favorables à une reconnaissance immédiate et à une intercommunion avec les vieux-catholiques, qu'ils considéraient comme un corps ecclésiastique ayant conservé la succession apostolique et professant de fait la doctrine orthodoxe sur tous les points essentiels. De cette manière, ils seraient déjà *de facto* une unité au sein de l'Orthodoxie, étant restés fidèlement Orthodoxes en Occident, même s'ils avaient été impliqués temporairement dans le schisme romain. Aucun acte spécial d'union n'était dès lors nécessaire. Il suffisait que l'unité existante fût reconnue et attestée. Ce point de vue fut représenté parmi les Russes par A. A. Kirěev, le R. P. Janyšev et le professeur Osinin. D'autre part, on pouvait objecter que, même après leur séparation de la Rome du concile du Vatican, les vieux-catholiques étaient encore en schisme simplement parce que Rome avait été en schisme pendant des siècles, et qu'une séparation de Rome au XIXe siècle ne signifiait pas nécessairement un véritable « retour » à l'Église indivise des premiers siècles. Ainsi, il fallait une garantie ultérieure, et un acte spécial de réconciliation était inévitable. Malheureusement, la doctrine de l'Église ne fut jamais discutée en cette période de négociations, et le sens de la *réunion* ne fut pas assez clarifié. Des complications politiques, vers la fin des années soixante-dix (la tension croissante entre l'Angleterre et la Russie, centrée précisément autour de la « Question orientale ») rendirent la coopération théologique entre les anglicans et les Orthodoxes impossible pendant quelque temps.

Les contacts entre les Orthodoxes et les vieux-catholiques ne furent pas maintenus [2]. Ils reprirent après un long intervalle,

1. Cfr son ouvrage *Die Bonner Unionskonferenzen oder Altkatholizismus und Anglicanismus in ihrem Verhältnis zur Orthodoxie. Eine Appellation an die Patriarchen und heiligen Synoden der Orthodoxen Katholischen Kirche* (Halle, 1876).

2. Bref aperçu et analyse : Dr. STEINWACHS, *Die Unionsbestrebungen im Altkatholizismus*, dans la *I. K. Z.*, 1911, fasc. 2 et 4. Pour la période

après la formation de l'Union vieille-catholique (1889) et le second Congrès international des vieux-catholiques à Lucerne (1892). Un nouveau lien fut établi entre les théologiens ortbodoxes et vieux-catholiques par leur collaboration à la revue

initiale du mouvement, on consultera les *Minutes* (*Verhandlungen*) des Congrès et les *Informations* dans le *Deutscher Merkur, Bericht über die Unionskonferenzen*, 1874 et 1875, édité par le Dr. H. Reusch, Bonn, 1874, 1875 ; traductions anglaises : *Reunion Conference at Bonn*, 1874, Londres, Rivingtons, 1874 ; *Report of the Union Conferences...* trad. par le Rév. S. Buel, avec une préface par le Rév. Rob. J. Nevin, New-York, 1876. Les thèses de Bonn sont reproduites dans l'Appendice au *Report of the Doctrinal Commission* (nommée par la conférence de Lambeth de 1930), 1930. Cfr un article anonyme : *The Reunion Conferences at Bonn*, dans le *Church Quarterly Review*, t. I, 1875-76, p. 383-407 ; *The* Filioque *Controversy and the Easterns*, Ibid., t. III, 1877-78, p. 421, 465 (en rapport avec les livres de Pusey et de Swete). Il a paru une édition française des *Procès-Verbaux* des réunions de la *Société (russe) des Amis de l'instruction religieuse*. Plusieurs n^os^, Bruxelles, 1872 et sv. On peut trouver une information abondante dans les *Memories of Life* de Meyrick, p. 259 sv. Meyrick fut profondément impressionné par les délégués russes à Bonn, notamment par leur étonnante connaissance des langues et leur érudition surprenante égale à celle de Döllinger. Cfr *Correspondence between Members of the Anglo-Continental Society and (I) Old Catholics (II) Oriental Churchmen...* édité par le Rév. Fr. Meyrick, M. A. ; Londres, Rivingtons, 1874. Cfr comptes rendus au Synode d'Athènes, par le prof. Rhossis, 1876, et le prof. Damalas, 1875 (en grec). Sur la position de Pusey, cfr LIDDON, *Life of Pusey*, t. IV, p. 292 sv. Pusey était d'avis qu'on pouvait trouver le *Filioque* chez saint Épiphane et saint Cyrille d'Alexandrie. Cfr la préface au *Commentary of the Gospel according to St. John* de saint Cyrille, dans la *Library of the Fathers*, édit. par Philip E. Pusey. Une grande partie est écrite par E. B. Pusey (LIDDON, p. 432). Cfr E. MICHAUD, *L'état de la question du* Filioque *après la conférence de Bonn de 1875*, dans *Revue int. de Theol.*, III, 1, 1895 ; KIREEV et MEYRICK, *Ibid.*; KIREEFF, *Erklärungen von Professor Ossinin in München und Bonn*, 1871 et 1875, *Ibid.*, IV, 2, 1896, p. 489-501. *J. Ossinin and his Eastern View of the Second Conference at Bonn*, trad. angl., Boston, 1876. *Briefe von Döllinger, Reinkens, Weber, v. Schulte an General Kirejew*, édit. par D. N. Jakschitsch, dans la *I. K. Z.*, XIX, 1 et 2, 1929 ; *Quelques lettres du Général Kiréeff au Professeur Michaud sur l'Ancien-Catholicisme*, 1893 (cfr J. H. MORGAN, *Early Orthodox - Old Catholic Relations, General Kireeff and Professor Michaud*, dans *Church Quarterly Review*, 1951). Voir une intéressante lettre ouverte d'Ivan Aksakov à Döllinger, datant des premiers débuts du mouvement vieux-catholique : *Brief an Döllinger von einem Laien der Russischen Orthodoxen Kirche aus Moskau*, Berlin, 1872, p. 39 : « Il ne suffit pas de dénoncer le concile du Vatican, puisque les innovations ne commencent pas seulement en 1870 : *Filioque*, concile de Trente ; un reste catholique est-il pensable en tant que corps ecclésiastique constitué ? »

nouvellement créée (depuis 1893) : *Revue internationale de Théologie.* Le Synode russe institua en 1892 un comité spécial sous la direction d'Antoine (Vadkovskij), qui était alors archevêque de Finlande (plus tard métropolite de Saint-Pétersbourg et président du Synode). Vers la fin de l'année ce comité avait préparé un rapport qui fut approuvé par le Synode et communiqué aux Patriarches orientaux. Les conclusions étaient en général favorables à la reconnaissance. C'était là aussi le point de vue du livre sur *Le Vieux-catholicisme* (en russe, Kazan, 1894) par V. Kerenskij, plus tard professeur à l'Académie théologique de Kazan. En Grèce il y avait une grande divergence d'opinions : l'archevêque Nicéphore Kalogeras de Patras et le professeur Diomède Kyriakos de l'université d'Athènes, défendirent la cause vieille-catholique, tandis que deux autres professeurs, Zikos Rhossos et Mesoloras, s'y opposèrent violemment. Le patriarche Anthime de Constantinople, répondant à l'Encyclique unioniste de Léon XIII, *Praeclara gratulationis*, de 1895, appela les vieux-catholiques les défenseurs de la vrai foi en Occident. Entre temps, le troisième congrès international des vieux-catholiques à Rotterdam en 1894, de son côté, nomma une commission pour examiner le rapport russe. On choisit trois points pour une étude ultérieure : la formule du *Filioque* ; la doctrine de la transsubstantiation et la validité des ordinations hollandaises. Cette fois-ci il y eut une division parmi les théologiens russes : deux professeurs de Kazan, Gusev et Kerenskij, trouvèrent l'interprétation vieille-catholique des points discutés peu claire et en désaccord avec la position orthodoxe ; Janyšev et Kirěev, au contraire, en furent parfaitement satisfaits. Une polémique vigoureuse s'ensuivit. La contribution la plus importante à la discussion fut une étude de V. V. Bolotov, l'éminent professeur d'Histoire ecclésiastique à l'Académie de Saint-Pétersbourg : *Thesen über das Filioque* (publié en traduction allemande, par Kirěev, sans nom d'auteur, dans la *Revue internationale,* en 1898). Bolotov suggéra une distinction stricte entre (1) dogmes, (2) « theologoumena » et (3) opinions théologiques. Il désigna comme « theologoumenon » une opinion théologique tenue par ceux des anciens docteurs qui ont joui d'une autorité reconnue dans l'Église indivise, et sont considérés

comme « Docteurs de l'Église ». Tout « theologoumenon » doit être considéré comme admissible, aussi longtemps qu'aucune autorité dogmatique obligatoire n'est réclamée en sa faveur. En conséquence, le *Filioque*, pour lequel on peut invoquer l'autorité de saint Augustin, est une opinion théologique admissible, pourvu qu'on ne le considère pas comme un *credendum de fide*.

D'autre part, Bolotov prétendait que le *Filioque* n'était pas le motif principal de la rupture entre l'Orient et l'Occident. Selon lui, le *Filioque*, en tant qu'opinion théologique privée, ne devrait pas être considéré comme un *impedimentum dirimens* à la restauration de l'intercommunion entre les Églises orthodoxe et vieille-catholique. Faisons remarquer que la clause du *Filioque* était omise par les vieux-catholiques en Hollande et en Suisse, et mise entre parenthèses dans les livres liturgiques en Allemagne et en Autriche, et a été omise depuis. C'est donc qu'elle était exclue de la profession formelle de la foi. C'est à ce stade des négociations, que la doctrine de l'Église fut mentionnée pour la première fois. Les vieux-catholiques seraient donc considérés comme un schisme, et pourraient être reçus dans la communion avec l'Église orthodoxe à la seule condition d'une acceptation formelle de tout le système théologique proposé alors par l'Église. Cette thèse avait été pour la première fois formulée en 1898 par le P. Alexis Maljcev, chapelain russe à Berlin, et liturgiste distingué, et développée ensuite par l'évêque Serge Stragorodskij, alors recteur de l'Académie théologique de Saint-Pétersbourg, patriarche de Moscou en 1943. Cette opinion fut violemment contredite par un autre théologien russe, le P. Paul Světlov, professeur de religion à l'université de Kiev, lequel allait d'ailleurs probablement trop loin. En effet, sa définition de l'Église était trop vague et trop générale. Selon lui, l'Église était « une unité invisible ou spirituelle des croyants répartis dans toutes les Églises chrétiennes », et embrassait finalement tous ceux qui se considéraient comme chrétiens. Après tout, toutes les communions chrétiennes coïncidaient selon lui sur les points essentiels. Les divergences n'étaient donc point fondamentales, et on avait tendance à les exagérer. L'Église orthodoxe n'était qu'une partie de l'Église universelle,

dont l'Église vieille-catholique, de plein droit, était une autre partie. Ce radicalisme ne pouvait être agréé des autorités ecclésiastiques. Cependant les conversations théologiques se poursuivirent jusqu'au déclenchement de la première guerre mondiale, et les Orthodoxes continuèrent de se rendre en visiteurs ou en observateurs à tous les congrès vieux-catholiques. Mais cela n'alla pas plus loin [1].

XI

Des contacts d'amitié entre évêques ou personnes privées des Églises anglicane et orthodoxe, spécialement en Orient, furent très nombreux dans les années soixante-dix et quatre-vingt. Mais ce furent là plutôt des manifestations de courtoisie

1. Bref aperçu dans l'article de STEINWACHS (cfr n. 2, p. 401). On peut suivre le déroulement des négociations et des discussions dans les articles et la chronique de la *Revue internat. de Théol.* 1893-1910, et la *I. K. Z.* (depuis 1911). Résumé de KERENSKIJ par Kirěev, *Rev. internat. de Théol.*, III, 2, 1895. Mgr SERGE, *Qu'est-ce qui nous sépare des anciens-catholiques ? Ibid.*, XII, 1, 1904, p. 159-190. Extrait des articles de SVĚTLOV, *Zur Frage der Wiedervereinigung der Kirchen und zur Lehre von der Kirche, Ibid.*, XIII, 2 et 3, 1905. Cfr son livre russe *La Doctrine chrétienne*, t. I, Kiev, 1910, p. 208 sv. ; thèses de BOLOTOV (anonyme), *Rev. internat. de Théol.*, VI, 4, 1898, p. 681-712 (texte russe du ms seulement dans *Christianskoe Čtenie*, mai 1913. Cfr A. I. BRILLIANTOV, *Ibid.*, *Écrits de Bolotov concernant la question du* Filioque *et polémique contre ses « thèses » dans la littérature russe*, avril). Sur Kirěev, Olga NOVIKOFF, *Le Général Alexandre Kirěev et l'ancien-catholicisme*, Berne, 1911. Documents sur l'histoire du problème vieux-catholique en Russie (Lettre de Janyšev à Kirěev et de Kirěev à l'archevêque Nicolas — qui fut un temps en Amérique — avec notes du prof. J. P. Sokolov) dans *Christianskoe Čtenie*, mai-juin et nov. 1911. Aperçu bibliographique sur la littérature du vieux-catholicisme (en russe) dans un article de A. TRIUMFOV, dans *Strannik* (*le Pèlerin*) juillet-août 1913. Cfr une lettre intéressante du prof. Kyriakos à Michaud dans *R. I. Th.*, XIII, 4, 1905, dans laquelle il décrit la situation en Grèce et définit sa manière de voir : « Selon moi vous n'avez pas besoin d'être reconnus comme Église orthodoxe par aucune autre Église ; vous êtes orthodoxe *ipso facto* » ; il ajoute que la même chose sera vraie de l'Église anglicane quand elle rejettera les Articles (p. 720) mais la majorité avait une opinion différente, ainsi que le patriarche Joachim III. Cfr une encyclique antérieure du patriarche Anthime en traduction dans *R. I. Th.*, IV, 1, 1896. Cfr aussi la lettre du patriarche au prof. Michaud, *Ibid.*, IV, 2. Cfr sur Janyšev et sa participation aux conversations avec les vieux-catholiques, l'article du prof. J. P. SOKOLOV, dans *Christianskoe Čtenie*, févr. 1911.

entre Églises, souvent même ouvertement motivées par des raisons non théologiques, et elles ne firent pas avancer de façon tangible la cause de la réunion ou du rapprochement. En 1888 la troisième conférence de Lambeth adopta une résolution importante (n. 17) : « Cette conférence, se réjouissant des rapports amicaux échangés entre l'archevêque de Cantorbéry et les autres évêques anglicans d'une part et les patriarches de Constantinople et d'autres patriarches et évêques orientaux d'autre part, entend exprimer son espoir que les barrières, qui ont empêché jusqu'ici une communion plus complète, pourront être, avec le temps, supprimées, grâce à des relations ultérieures et des informations plus précises ». Il semble pourtant que ces barrières se soient révélées sérieuses, pour ne pas dire infranchissables. Le sous-comité de la conférence devait mentionner une fois de plus non seulement la formule du *Filioque*, mais aussi l'insistance de la part des orientaux sur la nécessité de la triple immersion baptismale, et sur l'insuffisance du rite de la confirmation. « Il serait difficile pour nous d'entrer en relations plus étroites avec cette Église aussi longtemps qu'elle conservera la vénération des icones, l'invocation des saints et le culte de la Sainte Vierge, même si les Grecs se défendent du péché d'idolâtrie » [1].

La même année, lors de la célébration du 900e anniversaire de la conversion de la Russie, l'archevêque de Cantorbéry Edward Benson décida d'envoyer une lettre officielle de félicitations au métropolite de Kiev. Dans cette lettre, il faisait allusion à l'ennemi commun des Églises russe et anglicane — il visait évidemment Rome —, et à l'unité de la foi évangélique définie par les conciles œcuméniques de l'Église indivise. Cette initiative avait été suggérée à l'archevêque par un groupe d'ecclésiastiques qui s'intéressaient à l'Église orientale et il est probable que l'antagonisme de l'Orient à l'égard des revendications romaines valait à cette dernière la sympathie du prélat. Dans sa réponse le métropolite Platon souleva d'une manière inattendue la question d'une réunion formelle. « Si, comme il

1. Résolution et documentation des comptes rendus de Lambeth réunis dans *The Christian East*, XI, 2, été 1930 : *Previous Lambeth Conferences and the Orthodox East*, p. 73-76 (basé sur *The Six Lambeth Conferences*, Londres, S. P. C. K.).

apparaît dans votre lettre, vous aussi désirez que nous puissions être uns avec vous dans les liens de l'Évangile, je vous prie de me communiquer d'une manière précise et nette les conditions auxquelles vous considéreriez l'union de votre Église et de la nôtre comme possible ». Le vénérable métropolite écrivait en son nom propre, mais cependant il est peu probable qu'il aurait soulevé un problème aussi important sans le conseil de personnes autorisées. Le métropolite Platon avait cependant, il est vrai, des idées assez larges sur l'unité de l'Église, et déclara publiquement que « les murs de la séparation ne montent pas jusqu'au ciel ». L'archevêque Benson répondit au nom des évêques d'Angleterre et signala deux points importants : « 1) d'abord et avant tout, le rapprochement des cœurs de la part des membres des deux Églises qui désirent être un ; 2) une acceptation plus ou moins formelle de la position de l'autre Église, qui impliquerait une certaine tolérance à l'égard des points divergents, et le respect de la liberté mutuelle sur chacun de ces points ». Le premier point équivalait à l'autorisation de l'intercommunion, et le second impliquait la reconnaissance des ordinations anglicanes. Mais l'Église russe en resta là.

Du point de vue orthodoxe, évidemment, le véritable problème n'était pas celui de la tolérance ou de la liberté mutuelles, mais de l'accord [1]. Cependant, dans les dix années suivantes, les contacts officiels entre l'Église d'Angleterre et celle de Russie se renforcèrent et se multiplièrent. Bishop Creighton de Peterborough — plus tard de Londres — assista au couronnement de l'empereur Nicolas II en 1896, comme délégué officiel de l'Église d'Angleterre et Archbishop Maclagan d'York fit un voyage en Russie l'année suivante. Les deux prélats furent accompagnés par M. W. J. Birkbeck, un laïc d'une grande érudition et d'une piété profonde, très au fait de l'histoire et de la

1. Toute l'histoire est rapportée par W. J. BIRKBECK, *Birkbeck and the Russian Church, Containing Essays and Articles by the late W. J. Birkbeck...* réunis et édités par Athelstan Riley, Londres et New-York, 1917, ch. I ; cfr aussi *Life and Letters of W. J. Birkbeck*, par sa femme, avec une préface du vicomte Halifax. Longmans, 1922. Cfr *The Life of Edward White Benson, sometime Archbishop of Canterbury* par son fils A. C. BENSON d'Eton College, t. II, Londres, 1899, p. 155 sv. (basé sur des informations fournies par M. Riley).

vie russes. Les évêques anglais reçurent un accueil chaleureux de la part des autorités ecclésiastiques russes, mais aucune négociation officielle ne fut amorcée, et il n'y eut pas de discussion sur la foi et la constitution. En 1898, l'archevêque Antoine Vadkovskij de Finlande alla en Angleterre pour représenter l'Église russe au jubilé de diamant de la reine Victoria. Ces visites relèvent plutôt de l'histoire des tentatives faites pour promouvoir « l'amitié entre les nations par l'intermédiaire des Églises », que de l'histoire de la réunion proprement dite. La reine Victoria aurait déclaré que le rapprochement des deux Églises était le seul moyen assuré de travailler à une union des deux nations. Il ne faut cependant pas oublier que la politique officielle de la Grande-Bretagne n'était pas du tout, à cette époque, favorable à la Russie. En conséquence, toutes ces initiatives n'étaient certainement pas inspirées directement par les hommes politiques. Il y avait cependant un facteur dans la situation générale qui ne pouvait manquer de rapprocher quelque peu l'Église d'Angleterre et la Russie en ce moment même. La discussion à Rome sur les ordinations anglicanes vers les années quatre-vingt-dix, et le rejet définitif de leur validité par le pape en 1896 (bulle *Apostolicae Curae*) furent suivis en Russie avec un très vif intérêt, et la *Responsio* des archevêques anglais fut accueillie avec satisfaction. Une copie de cette réponse fut officiellement communiquée à tous les évêques russes (et probablement à tous les évêques orthodoxes des différents pays de l'Orient). Il est intéressant de remarquer aussi que la réponse des évêques catholiques anglais à la lettre des archevêques anglicans avait été transmise également à tous les évêques orthodoxes par le cardinal Vaughan, avec un commentaire qui accompagnait le document, dans lequel le cardinal exprimait la conviction que les Orthodoxes étaient aussi soucieux que l'Église de Rome de préserver la vraie doctrine des sacrements et du sacerdoce. On a l'impression que, dans le débat, les deux parties manifestaient un vif intérêt à l'égard de la position que l'Église orthodoxe aurait pu prendre dans la controverse. En tous cas cette dernière ne s'aligna pas sur Rome pour rejeter aussi catégoriquement les ordres anglicans, considérés comme complètement nuls et invalides, montrant par là qu'une solution

favorable du problème du point de vue orthodoxe n'était pas à exclure. Aussi on ne s'étonnera pas qu'à ce moment même on se soit occupé en Russie, au moins officieusement, de la validité des ordinations anglicanes. Le professeur V. A. Sokolov de l'Académie théologique de Moscou publia en russe *Une enquête sur la hiérarchie de l'Église épiscopale anglicane.* Cette étude comportait une analyse critique de la bulle papale, et l'auteur terminait en suggérant que les ordinations anglicanes pourraient être reconnues par les Orthodoxes. M. Sokolov obtint le grade de docteur en théologie pour sa thèse, qu'il vit approuver par le Saint-Synode, bien que ce dernier déclarât que l'approbation d'une thèse n'entraînait pas nécessairement la ratification des conclusions de l'auteur. Un autre savant russe, le professeur Athanase Bulgakov, de l'Académie théologique de Kiev, parvint aux mêmes conclusions. Les deux traités furent traduits en anglais et publiés par la *Church Historical Society,* présidée à cette époque par Bishop Creighton. Vers la fin du siècle, l'Église d'Angleterre fut impliquée une fois de plus dans une controverse sur le ritualisme, et l'heure n'était pas favorable à des négociations avec l'Orient [1]. Cependant la quatrième conférence de Lambeth (1897) réaffirma le désir de rétablir des relations plus étroites avec les Églises d'Orient, et chargea les deux archevêques anglais, ainsi que l'évêque de Londres, de constituer un comité dans ce but, avec droit de cooption. Il était opportun de s'assurer jusqu'à quel point le désir d'un rapprochement avec la communion anglicane, exprimé par un assez grand nombre de personnalités parmi les prélats orthodoxes, étaient réellement partagé par les autorités de l'Église orthodoxe [2]. En 1898 Bishop John Wordsworth de Salisbury se rendit en Orient, et rendit visite au patriarche œcuménique Constantin V. Des relations amicales

1. Cfr *Birkbeck and the Russian Church* pour les faits. Cfr *Life and Letters of Mandell Creighton, D. D. Oxon. and Camb., sometime Bishop of London,* par sa femme, 2 vols., Londres, 1905. En anglais : *One Chapter from an Enquiry into the Hierarchy of the Anglican Episcopal Church,* par SOKOLOV, Londres, The Church Printing Co. ; *The Question of Anglican Orders in respect of the « Vindication » of the Papal Decision,* by A. BULGAKOV, Church Historical Society, Londres, SPCK, 1899 (traduit par Birkbeck).

2. *Previous Lambeth Conferences,* p. 77-79.

— *epikoinonia* — entre les deux communions furent amorcées, et une correspondance directe s'établit entre le Phanar et Lambeth Palace. Une commission spéciale fut créée à Constantinople afin d'étudier la position doctrinale de l'Église anglicane, et un délégué anglican, l'archidiacre Dowling, fut invité à y participer. Une brochure explicative fut publiée en 1900 par Bishop Wordsworth avec l'approbation de l'archevêque de Cantorbéry et elle fut immédiatement traduite en russe et en grec [1]. C'était un document semi-officiel [2]. En 1902, le nouveau patriarche œcuménique Joachim III invita formellement toutes les Églises orthodoxes autocéphales à exprimer leur opinion sur la question des relations avec les autres communions. Le Synode russe répondit en envoyant une lettre circonstanciée. Il inclinait à considérer comme valide le baptême conféré en dehors de l'Église orthodoxe, par respect pour l'orthodoxie trinitaire et le maintien de la succession apostolique dans l'Église latine. En ce qui concerne l'Église anglicane, le Synode était d'avis que, avant tout, « il était indispensable que la tendance à l'union avec l'Église orientale orthodoxe devienne le désir sincère, non seulement d'une certaine fraction de l'anglicanisme, mais de toute la communauté anglicane, et que le courant purement calviniste qui rejette foncièrement l'Église telle que nous l'entendons, et dont l'attitude à l'égard de l'Orthodoxie est particulièrement intolérante, soit absorbé dans l'autre courant plus pur mentionné ci-dessus, et perde son influence tangible, sinon même exclusive, sur la politique ecclésiastique et en général sur toute la vie de cette confession qui pour l'essentiel ne manifeste pas d'hostilité envers nous ». On devrait, à l'égard des anglicans, manifester la plus grande charité, mais exiger d'eux « en même temps une profession nette de la vérité de notre Église œcuménique, en tant que gardienne de l'héritage du Christ et l'unique arche

1. *Some Points in the Teaching of the Church of England, set forth for the Information of Orthodox Christians of the East in the form of an Answer to Questions.* Londres, SPCK, 1900, 2e éd. en grec et anglais, 1901.

2. *Life of Bishop John Wordsworth,* par E. W. WATSON, Longmans, 1915, p. 217 sv., 339 sv. A son retour en Angleterre, Bishop Wordsworth donna une conférence au *Summer School* du clergé à Oxford le 27 juillet 1898, publiée sous le titre *The Church of England and the Eastern Patriarchates,* Oxford, Parker, 1898, p. 38.

salutaire de la grâce divine ». Cette manière de s'exprimer était plutôt austère et dure, mais comme l'expliquait Birkbeck, qui traduisit l'« Épître » pour le *Guardian*, elle était suffisamment justifiée par les conclusions que les Orthodoxes pouvaient tirer des événements qui avaient eu lieu en Angleterre dans les années qui avaient immédiatement précédé [1]. La même année — à n'en pas douter sur la demande du patriarcat œcuménique —, Christos Androutsos, le distingué professeur de dogme de l'université d'Athènes, publiait son travail important sur *La validité des ordinations anglaises du point de vue catholique orthodoxe* (1903, trad. anglaise, 1909). Il établissait d'abord deux points : En premier lieu l'intercommunion ne pouvait se concevoir sans accord dogmatique. Deuxièmement il était impossible de discuter la validité des ordinations d'un corps ecclésiastique séparé de la véritable Église, et on ne pouvait faire à leur propos aucune déclaration. En conséquence, la seule question qui pouvait être discutée avec profit par les théologiens orthodoxes, était d'ordre pratique : quelle attitude adopterait l'Église orthodoxe dans le cas de la réception de membres du clergé anglican dans l'Église ? L'aspect extérieur, c'est-à-dire rituel, des ordinations anglicanes pouvait être considéré à son avis comme suffisant. Il y demeurait cependant quelque incertitude sur la finalité de ces rites, car la doctrine anglicane du ministère semblait être plutôt ambiguë, jugée à la lumière des principes orthodoxes. Cependant si cette ambiguïté pouvait être levée par une déclaration formelle de l'Église, on pourrait accepter comme valides les ordres des prêtres anglicans qui étaient prêts à se réunir à l'Église orthodoxe. La condition préalable serait que l'Église d'Angleterre acceptât formellement la doctrine de l'ancienne Église « comme base solide et principe indiscutable », et affirmât sans ambiguïté que les « Articles de foi » ne font autorité et ne devraient être tenus que dans la mesure de leur réel accord avec la doctrine de l'Église ancienne. Sans aucun doute c'était un document de très grande importance. Et de fait, il a toujours été, et continue

1. L'« Épître » synodale russe fut publiée pour la première fois en traduction anglaise dans le *Guardian*, 28 août et 2 septembre 1903. Elle fut réimprimée dans *Birkbeck and the Russian Church*, ch. XX, p. 247-257 ; cfr commentaire de Birkbeck au chap. suivant, p. 258 sv.

de représenter le fondement de l'attitude œcuménique de l'Église grecque. On a de bonnes raisons de croire que le « professeur Androutsos était le porte-parole du patriarche œcuménique », et que son travail était une sorte d'invitation semi-officielle adressée à l'Église anglicane [1]. L'idée fondamentale n'était nullement nouvelle. Elle avait déjà été exprimée de façon plus théologique par Chomjakov. La réunion au sens propre du mot n'était pas envisagée. Ce n'était pas non plus une invitation à remédier au schisme par une réunion en corps. Le problème passait du plan de la théologie à celui du droit canon ou devenait un simple problème d'économie pastorale. Ce qui était neuf en l'occurrence, c'était l'emploi d'une nouvelle terminologie : pour la première fois, le concept d'économie était appliqué aux relations œcuméniques. Cette idée n'avait jamais été ni définie ni clairement élaborée. Sa signification était cependant très claire. Au lieu d'une solution de principe, on avait affaire à un certain nombre d'arrangements occasionnels sur le plan pratique. Le problème théologique était laissé sans solution, ou plutôt, on niait simplement qu'il existât. On présumait que l'Église orthodoxe n'avait rien à dire sur le statut ecclésiastique des communions séparées d'elles, parce que celles-ci n'en avaient pas. Mais il y avait une différence évidente dans la manière d'envisager le problème entre l'Église grecque et l'Église russe. Certains ont pensé que « les théologiens russes avaient conservé davantage de vestiges de l'influence des méthodes scolastiques qui s'étaient infiltrées dans les Églises orientales au XVIIe siècle, et qu'ils se mouvaient dans un monde quelque peu étranger à la grande tradition » [2]. Mais on ne doit pas oublier cependant que ces infiltrations se trouvent principalement dans les documents grecs, tels que la Confession de Dosithée et la Confession orthodoxe de Pierre Moghila, éditée avec soin par les théolo-

1. J. A. Douglas, *The Relations of the Anglican Churches with the Eastern-Orthodox, especially in regard to Anglican Orders*, Londres, 1921, p. 17.

2. Douglas, p. 66 sv. Le plus récent résumé de la doctrine de l'économie est dû au prof. H. S. Alivisatos, *L'Économie selon le droit canon de l'Église orthodoxe*, Athènes, 1949 (en grec). Quelques extraits de ce livre ont paru en anglais dans *Dispensation in Practice and Theory*, SPCK, 1944, p. 27 sv.

giens grecs, et que les théologiens russes du XIXe siècle s'étaient fortement opposés à ces « méthodes scolastiques ». En tous cas ç'avait été l'attitude du métropolite Philarète. Ce que les théologiens russes ne pouvaient faire, c'était de se dispenser d'envisager l'aspect théologique — c'est-à-dire ecclésiologique — du problème en tant que tel, si difficile et en dernier ressort si « antinomique » qu'il puisse être. Le problème de l'unité était pour eux un problème essentiellement théologique. Ce n'était pas avant tout un problème de droit canon. Aucune initiative n'avait été prise alors dans l'Église anglicane en réponse à l'« invitation » d'Androutsos. « Le refroidissement qui s'était manifesté dans les cercles unionistes après les erreurs et les échecs des conversations de Bonn, ne s'était pas dissipé » [1]. Une demande de suppression du *Filioque* avait été présentée par l'intermédiaire de Bishop Wordsworth à la Convocation de Cantorbéry en 1902 et la *Nicene Churchmen's Union* réclama la même chose en 1904 [2]. Rien ne vint.

Un nouvel élan vint des États-Unis, où l'Église orthodoxe, alors sous la juridiction du Synode russe, était longtemps demeurée en relation amicale avec l'Église épiscopalienne. Bishop Grafton, de Fond du Lac, Wisconsin, entreprit une visite en Russie afin de remuer devant le Saint-Synode, quelques problèmes théologiques essentiels concernant la réunion et la reconnaissance mutuelle. Bishop Grafton (1830-1912) était un *High Churchman* résolu et un ritualiste. Étant jeune, il avait passé cinq ans en Angleterre, s'était lié étroitement avec le Dr. Pusey et Father H. Benson et avait, durant quelque temps, exercé le ministère à St. Peter's, London Docks, et à Shoreditch Hospital. C'était l'un des premiers membres de la communauté de Cowley (S. S. J. E.) et il participa activement à l'organisation d'une branche américaine de cette société. Grafton avait pris sur lui de visiter la Russie, sans être formellement mandaté par son Église, bien qu'il eût reçu une lettre officielle d'introduction du *Presiding Bishop* (Dr. Th. M. Clark, Bishop of Rhode Island). Bishop Grafton était accompagné dans son voyage par M.

1. DOUGLAS, p. 16-17.
2. Cité dans *R. I. Th.*, X, 2, 1902 ; *The Guardian*, 16 nov. 1904.

Birkbeck. Il présenta au métropolite Antoine Vadkovskij, alors président du Saint-Synode, un mémorandum expliquant le caractère catholique de la foi et des ordinations anglicanes. Il eut plusieurs conversations avec des théologiens, en particulier avec le vénérable Père Jean de Cronstadt, et le général Kirěev. C'était en se basant sur des documents présentés par Bishop Grafton que, quelques années plus tard, le professeur Kerenskij pouvait faire état d'un très large accord dans la doctrine entre les Églises anglicane et orthodoxe [1]. En 1904, l'archevêque Tychon d'Amérique du Nord, plus tard premier patriarche de Moscou après la restauration du patriarcat en 1917, demandait au Saint-Synode de faire une déclaration officielle sur la procédure à suivre dans le cas de la réception d'ecclésiastiques anglicans dans l'Église orthodoxe (question similaire à celle discutée par Androutsos). En particulier il désirait savoir si l'on pouvait leur permettre de continuer à faire usage du *Prayer Book* pour les offices. Une commission spéciale fut nommée par le Saint-Synode, et celle-ci présenta un rapport détaillé, où étaient analysés les offices du *Prayer Book*. La conclusion de l'enquête fut que ces offices étaient plutôt « vagues et incolores » en ce qui concernait leur contenu doctrinal, et par conséquent, au cas où ils seraient utilisés « dans des paroisses orthodoxes composées d'anciens anglicans » certaines corrections et additions devraient être faites dans le texte pour le mettre en accord avec la doctrine orthodoxe. Cette adaptation cependant était laissée à la discrétion des autorités locales de l'Église en Amérique. En ce qui concerne la réception des ecclésiastiques anglicans, la commission recommandait « en attendant un jugement définitif » de l'Église « une nouvelle ordination sous condition » [2]. En dépit de

1. *The Works of Rt. Rev. Charles C. Grafton* édités par B. Talbot Rogers, Longmans, 1914, t. VI, *Fond du Lac Tracts, VI, The Reunion of Orthodox and Anglican Churches*, p. 326 sv., t. IV, *A Journey Godward* (sorte d'autobiographie). Sur Pusey, etc., cfr p. 407 sv. ; sur la visite russe, p. 252 sv. Lettres au métropolite Antoine, p. 259-270. Cfr B. TALBOT ROGERS, *Bishop Grafton and the Eastern Orthodox Church*, dans *I.K.Z.*, 1916, 3, et note par R. K. (Keussen) dans le même n°, p. 350-351.

2. Le *Report* a été publié dans les *Alcuin Club Tracts*, par W. J. BARNES et W. H. FRERE avec d'utiles notes de ce dernier, Mowbray's, 1917, et encore une fois dans *The Orthodox Catholic Review*, t. I, n° 6, juin 1927, Brooklyn, N. Y.

l'échec évident de ces négociations officielles et semi-officielles, les relations amicales entre les deux Églises se poursuivirent. L'*Eastern Church Association* fut réorganisée en Angleterre en 1893 et fut très active à la fin du siècle. Le Dr. A. C. Headlam, le futur évêque de Gloucester, et qui devait être appelé à jouer un rôle important dans le mouvement de *Faith and Order*, le Dr. Popham Blyth, évêque à Jérusalem, et un groupe de laïcs distingués, tels que W. J. Birkbeck, Athelstan Riley, etc., se firent alors les promoteurs de la cause du rapprochement. En 1906 une nouvelle société était inaugurée par une initiative commune d'un groupe orthodoxe et d'un groupe anglican : *The Anglican and Eastern-Orthodox Church Union* et sa branche américaine fut organisée en 1908. L'union eut sa revue : *Eirene* (1908-1914). Pendant une brève période avant la déclaration de la première guerre mondiale, la nouvelle *Union* fut très active dans divers secteurs. Un comité spécial fut créé sous la présidence de Bishop Blyth pour organiser la formation dans les écoles théologiques anglicanes du clergé orthodoxe destiné au ministère dans les colonies de langue anglaise. Le projet fut préalablement approuvé par le patriarche œcuménique et l'archevêque d'Athènes. Des liens s'établirent avec la mission orthodoxe au Japon. En Russie, la nouvelle initiative fut appuyée par l'archevêque Agathange, alors évêque de Riga, plus tard de Jaroslavlj. La branche américaine fut aussi très active. Une fois de plus le problème d'une « intercommunion partielle » avait été soulevé, à savoir la question du recours aux ministres anglicans de la part des Orthodoxes en cas d'absence du clergé orthodoxe et vice-versa. Quelques évêques orthodoxes ne demandaient pas mieux que d'accepter cette proposition, comme ç'avait été le cas de la part de Mgr Raphaël de Brooklyn, N. Y., le suffragant syrien de l'archevêque russe de l'Amérique du Nord en 1910. Il répudia son attitude en 1911 et se retira de l'*Union* [1]. En 1912,

1. A. C. HEADLAM, *Teaching of the Russian Church*, Londres, Rivingtons, 1897 ; *Anglican and Eastern-Orthodox Union, Reports of 1906-1914*, Londres, Berryman ; *American Branch, Reports, 1908-1914*, New-York, The Kane Press. Voir aussi KARMIRIS, *o. c.*, p. 344 et sv. Sur Birkbeck, cfr la nécrologie du prof GLUBOKOVSKIJ dans *The Constructive Review*, V, 3, 1917, p. 568-592. Dans un n° antérieur de la même revue a paru un article instructif de l'archevêque Platon de l'Amérique du Nord, *Admitting all Impossibilities, Nevertheless Unity is Possible*, I, 3, sept. 1913.

une *Société des Amis de l'Église anglicane* fut inaugurée à Saint-Pétersbourg. Le premier président en fut Mgr Euloge, archevêque de Volhynie, alors membre de la Douma, le futur métropolite de l'Église russe en Europe occidentale et exarque du patriarche œcuménique. Il eut comme successeur Mgr Serge, archevêque de Finlande, et plus tard patriarche de Moscou. Les statuts de la société furent approuvés par le Saint-Synode.

Une branche de la société fut organisée aux États-Unis. A l'invitation de cette société, un groupe d'évêques et d'ecclésiastiques anglicans se joignit en 1912 à la délégation parlementaire de la Grande-Bretagne en Russie — *the Speaker's Delegation.* Quatre évêques y participèrent : Eden, de Wakefield, Robertson, d'Exeter, Williams, de Bangor, et Bernard, d'Ossory. Une série de conférences furent organisées à Saint-Pétersbourg et Moscou. Elles furent données par le Dr. Walter H. Frere, C. R., le futur évêque de Truro et le premier président du Fellowship des SS. Alban et Serge — le sujet en était : « La vie de l'Église anglicane » — et par le R. P. F. W. Puller, S. S. J. E. Les conférences du P. Puller furent publiées en anglais et en russe : *The Continuity of the Church of England* (Longmans, 1912). C'était une défense vigoureuse du caractère catholique de l'Église d'Angleterre. Durant sa visite, le P. Puller eut plusieurs conversations théologiques avec des Orthodoxes, dont il parle dans la préface de son livre. La question du *Filioque* avait été de nouveau passée en revue, et l'on établit ainsi que, sur ce point il n'y avait pas de désaccord de principe entre les deux Églises. Puller attribuait ce changement d'attitude du côté russe « à l'influence du grand théologien Bolotov ». La guerre mondiale interrompit l'œuvre de la société. On doit ici mentionner qu'en 1914 les deux organisations anglaises *The Eastern Church Association* et *The Anglican and Eastern-Orthodox Union* fusionnèrent sous le nom de *The Anglican and Eastern Churches Association,* qui existe encore aujourd'hui. Même à la veille de la Révolution, la société russe se réunissait encore et, à cette dernière réunion, en 1917, l'archevêque Serge « fit une émouvante allocution sur les ressemblances et les différences qui se sont manifestées au cours de l'histoire entre les Églises orientale et anglicane, et sur les aspects sympathiques de celle-ci ». Il faut ajouter que

le grand concile pan-russe de 1917-1918 prit dans sa dernière réunion (20 septembre 1918) la résolution suivante, à la demande de la section préposée à l'Union des Églises chrétiennes (ayant comme président l'archevêque Eudokimos d'Amérique du Nord) : « Le Sacré Concile de l'Église russe orthodoxe, se réjouissant des efforts sincères déployés par les vieux-catholiques et les anglicans en vue de l'union avec l'Église orthodoxe sur la base des doctrines et de la tradition de l'ancienne Église catholique, bénit les travaux et les efforts de ceux qui cherchent la voie de l'union avec les Églises amies mentionnées ci-dessus. Le concile autorise le Saint-Synode à organiser une commission permanente avec des départements en Russie et à l'étranger, pour continuer l'étude des difficultés vieilles-catholiques et anglicanes faisant obstacle à l'union, et pour promouvoir dans la mesure du possible la prompte réalisation de ce but ».

Aucune commission ne put à cette époque être organisée en Russie, mais le travail œcuménique des théologiens russes en Europe occidentale correspondait aux désirs et aux recommandations du concile [1].

XII

Les négociations avec les vieux-catholiques et les anglicans révélèrent de sérieuses divergences d'opinions parmi les théologiens orthodoxes eux-mêmes. Ces polémiques internes furent parfois très enfiévrées. D'autre part, la discussion se limita souvent à l'une ou l'autre manière classique d'envisager l'union. Il n'y eut pas d'expérience plus profonde de l'unité, et les deux partenaires étaient surtout engagés dans la défense de leurs traditions historiques respectives, occidentale ou orientale, bien qu'ils en appellassent constamment à l'Église indivise.

1. *The Anglican and Eastern Churches. A historical Record, 1914-1921.* Londres, SPCK, 1921, spécialement p. 27 sv., comporte un aperçu du Dr. S. RUNKEVIČ, *The Russian Church in the Years 1915-1918 ; Resolution of the Council*, p. 43-44. Cfr extrait de lettres de Father PULLER dans *Report* de l'A. E. O. C. U., American Branch, 1912, p. 63-67. En liaison avec les conversations de Saint-Pétersbourg, en 1912, a paru un article sur les ordinations anglicanes par le prof. J. P. SOKOLOV, dans *Christianskoe Čtenie*, février 1913.

Les barrières spirituelles et psychologiques entre l'Orient et l'Occident n'étaient pas encore brisées et, pour cette raison, très peu, à la vérité, étaient préparés à aller au delà de plans et de projets. L'unité chrétienne implique deux choses : l'unité dans la foi ou la doctrine, et l'unité dans la vie de l'Église, c'est-à-dire dans les sacrements et le culte. Dans la première période des conversations œcuméniques entre l'Orient et l'Occident, l'attention s'était surtout portée sur le premier aspect. La première constatation avait été décourageante. Il y avait une divergence, à la vérité, et une divergence de nature à rendre un accord à peine possible. Le *Filioque*, la doctrine eucharistique, l'invocation des saints, la mariologie, la prière pour les morts, autant de points sur lesquels aucune concession ne pouvait être faite par les Orthodoxes, bien que l'on dût faire une distinction entre doctrine obligatoire et interprétation théologique. Cette distinction n'est pas facile à faire en pratique. De fausses difficultés étaient parfois dues à l'intransigeance de l'un ou l'autre parti. Cependant la vraie difficulté provenait de ce que l'Orient orthodoxe était enraciné dans la tradition et demeurait fidèle à tout le dépôt patristique. La redécouverte de cette tradition patristique en Occident aurait contribué à la compréhension mutuelle.

Dans la dernière période des discussions, l'ensemble du problème ecclésiologique passa au premier plan. La question capitale était la suivante : Qu'était-ce que l'Église universelle ? Et dans quel sens les schismes appartiennent-ils à l'Église ? Diverses réponses furent données, ou souvent simplement présupposées. L'unité de foi ne constitue pas en elle-même la réalité concrète de l'Église, puisque l'Église est une institution divine. La « théorie des branches » était manifestement inacceptable pour les Orthodoxes. En tous cas, elle minimisait la tragédie de la rupture. De plus, un schisme n'est pas seulement une séparation humaine : il porte atteinte au fondement même de l'existence chrétienne. La seule alternative possible pour les théologiens orthodoxes semblait être celle-ci : ou bien toutes les communions séparées n'appartiennent pas du tout à l'Église, et en conséquence demeurent, non seulement du point de vue historique mais aussi spirituel, en dehors d'elle, ou bien elles sont encore, en un certain sens et sous

certaines conditions spéciales, reliées à l'Église de façon existentielle. Cette dernière conception est caractéristique du catholicisme romain et remonte à saint Augustin. C'est la raison pour laquelle beaucoup d'Orthodoxes hésiteraient à l'accepter. Cependant elle était largement répandue parmi les théologiens russes, bien que peut-être pas tout à fait dans le même sens (Philarète, Kirĕev, Svĕtlov). Selon cette théorie, les sacrements des non-orthodoxes n'étaient pas nécessairement réitérés en cas de conversion. On les considérait en effet comme possédant une signification charismatique réelle en quelque manière, même en dehors des strictes limites canoniques de l'Église. Ce fut la pratique courante de l'Église russe dans les derniers siècles. D'autre part, cette pratique pouvait être interprétée à la lumière de la théorie de l'économie, qui est caractéristique de la théologie grecque moderne. Dans ce dernier cas, le fait de la non-réitération n'impliquerait aucune reconnaissance de ces sacrements non orthodoxes, et devrait seulement être interprété comme une disposition relevant de la pastorale.

Ce point de vue avait déjà été représenté en Russie par Chomjakov, et, plus récemment, feu le métropolite Antoine Chrapovickij l'avait élaboré avec un radicalisme audacieux. Il eut l'occasion de l'exprimer dans un contexte œcuménique, quand il fut invité à participer à la conférence *Faith and Order* en 1914.

La délégation du *Planning Committee* aux États-Unis, nommé en 1914, ne put partir à cause de la guerre mondiale, mais les invitations furent adressées à toutes les Églises orthodoxes. En Russie elles furent reçues favorablement dans les hautes sphères ecclésiastiques, et quelques contacts épistolaires furent établis. Mgr Antoine, alors archevêque de Charjkov et membre permanent du Saint-Synode, répondit à l'invitation par une longue lettre, où il établissait franchement son point de vue. Il n'y avait pas de réalité spirituelle, pas de « grâce » en dehors de l'Église orthodoxe. Toutes les discussions sur la « validité » n'étaient que de la « sophistique talmudique ». Ce qui est en dehors de l'Église orthodoxe n'est que ce monde-ci, étranger à la résurrection du Christ, et sous le pouvoir du démon. « Peu importe, arguait le prélat, que les non-orthodoxes aient ou n'aient

pas une « foi correcte » ; ce n'est pas la pureté de la doctrine qui les incorporerait à l'Église ; ce qui est important, c'est l'appartenance réelle à l'Église orthodoxe, appartenance qui n'est pas compromise par l'ignorance doctrinale et la faiblesse morale. L'« accord doctrinal » signifie en soi peu de chose. Être membre du corps est la seule chose qui compte. Mais en dépit de cette exclusion globale de tous les non-orthodoxes hors de la chrétienté, Antoine plaidait chaleureusement pour la participation orthodoxe à la Conférence proposée de *Faith and Order*. « A la vérité, nous n'allons pas concélébrer là, mais nous rechercherons ensemble la doctrine véritable sur les points de foi controversés ». Un échange de lettres avec Robert Gardiner, le secrétaire de la Commission d'organisation, s'ensuivit, et tout l'ensemble du problème y fit l'objet d'une discussion approfondie. Un autre théologien russe, Hilarion (Troickij) alors professeur à l'Académie théologique de Moscou et plus tard archevêque de Kruticy, publia une lettre ouverte adressée à Robert Gardiner, *L'Unité de l'Église et la Conférence panchrétienne*, dans laquelle il développait la même conception radicale : la séparation est infiniment plus importante que la dissidence.

Cette interprétation de l'unité et du schisme était loin d'être acceptée par tout le monde, et était exposée à de sérieuses objections. En tous cas, il n'y avait pas unanimité entre les théologiens orthodoxes sur ce problème essentiel de la théologie œcuménique. Les documents qui viennent d'être cités appartiennent à la période plus récente, et à proprement parler, sont en dehors du champ de la présente étude. Cependant ils résument parfaitement le point de vue maintenu et mis en avant par un certain nombre d'unionistes au cours des négociations œcuméniques du XIX[e] siècle [1].

1. *Correspondance de l'archevêque Antoine avec les représentants de l'Église épiscopalienne en Amérique* dans *Véra i Razum*, 1915-1916, en traduction russe du français. (Les lettres originales ne sont pas parmi les papiers de Gardiner conservés actuellement au *General Theological Seminary* de New-York). Cfr R. GARDINER, *Les Églises orientales et la World Conference, I. K. Z.*, 1919, p. 234-253 ; Archim. HILARION, *L'Unité de l'Église* dans *Bogolovskij Věstnik*, janv. 1917, p. 3-60. Cfr S. TROICKIJ, *La conférence mondiale sur Foi et Constitution* dans *Cerkovnyja Vědomosti*, 1915, nº 14 et 15. Une lettre de Gardiner à l'auteur est donnée ici en traduction russe du français.

Cette étude serait incomplète si nous omettions le nom de Vladimir Solovjev (1853-1900). Solovjev n'eut jamais d'intérêt pour le problème œcuménique, dans la mesure où ce dernier signifiait une recherche de l'unité entre les Orthodoxes et le monde de la Réforme. Son attitude à l'égard de la Réforme et du protestantisme tendait toujours à être négative, même si, dans ses dernières années, il lui arrivait de parler d'un christianisme « supraconfessionnel », et même d'une « religion du Saint-Esprit ». Il fut toujours ouvertement hostile au mouvement vieux-catholique. Néanmoins sa contribution aux discussions sur l'unité chrétienne fut immense. « L'unité brisée » de la chrétienté, « la grande controverse », c'est-à-dire la « séparation des Églises » était selon lui le fait principal et la tragédie de l'existence chrétienne. La réunion de la chrétienté était ainsi à ses yeux non seulement un problème spécial et bien déterminé de la théologie, mais aussi et précisément *le* problème du christianisme. Solovjev s'intéressait surtout à la question de la réconciliation entre l'Orient et Rome, et en un sens il plaidait pour un genre très particulier d'uniatisme. En fait il ne croyait pas du tout que « les Églises » étaient séparées. Il s'était produit selon lui un *estrangement* historique, une rupture externe, mais il y avait toujours, en dernier ressort une Église catholique unique et « mystiquement » non divisée. Les projets de Solovjev étaient entièrement utopiques : il rêvait d'une alliance entre un Souverain Pontife et un Empereur universel, c'est-à-dire entre Rome et l'Empire russe. Il était beaucoup moins intéressé à la réintégration théologique des traditions séparées. Sa pensée ecclésiologique était fortement influencée par la théologie romaine. Il était prêt à défendre tout l'accroissement doctrinal de Rome au moyen d'une théorie élaborée du développement dogmatique. Ses plans d'union furent violemment critiqués par les théologiens russes, et leurs critiques n'étaient pas sans fondement ni sans objectivité. Mais les adversaires de Solovjev auraient dû s'apercevoir du point névralgique que celui-ci cherchait à établir, même s'il le faisait d'une façon peu heureuse. Il avait raison dans sa vision fondamentale. L'Église était essentiellement une, et pour cette raison ne pouvait être « divisée ». Ou bien Rome n'était pas du tout une Église, ou bien Rome et l'Orient n'étaient

en quelque manière qu'une seule Église, et la séparation n'existait qu'au niveau de l'histoire. Cette thèse pouvait s'entendre dans un sens limité, c'est-à-dire en incluant seulement Rome et l'Orthodoxie orientale. Mais on pouvait la réinterpréter dans un sens plus large, et, dans ce cas nous aurions eu là une contribution importante et vraiment œcuménique. Le mérite de Solovjev était précisément d'essayer de clarifier les présupposés latents dans la doctrine catholique de l'Église. Son attitude négative à l'égard du protestantisme était pour une bonne part le résultat de la situation historique. Il avait principalement en vue le protestantisme libéral du XIXe siècle, caractérisé par un effritement doctrinal et un manque complet de sens de l'Église. Son ultime vision œcuménique présentée de façon si dramatique dans son *Histoire de l'Antéchrist* incluait tout l'ensemble de la chrétienté et la plénitude de la tradition chrétienne : la pénétration spirituelle de l'Orient orthodoxe, le principe romain de l'autorité et l'honnêteté intellectuelle du protestantisme. Mais cette unité transcendait l'histoire [1]. Le véritable héritage de Solovjev n'est pas son « romanisme » ni non plus, bien sûr, son rêve théocratique et utopiste, mais son sens aigu de l'unité chrétienne, de l'histoire et des destinées communes des différentes confessions et sa ferme conviction que la chrétienté est l'Église. C'était là une vision vraiment œcuménique, aussi fantastique,

1. SOLOVJEV, *La Russie et l'Église universelle*, Paris, A. Savine, 1889 (livre écrit originairement en français). Non moins important sont différentes œuvres de Solovjev écrites dans les années 1880, spécialement la préface à *l'Histoire et l'avenir de la théocratie* traitant de l'idée du développement dogmatique (dans ses œuvres complètes, en russe, t. III et IV). Cfr *Monarchia Sancti Petri. Die kirchliche Monarchie des heiligen Petrus als freie und universelle Theokratie im Lichte der Weisheit.* Aus den Hauptwerken von Wladimir Solowjew systematisch gesammelt, übersetzt und erklärt von L. KOBILINSKI-ELLIS, Mainz-Wiesbaden, 1929 ; également Bernhard SCHULTZE, *Russische Denker*, Vienne, Herder, 1950. Sur Solovjev : D. STREMOOUKHOF, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, Paris, 1935 (Publicat. de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, fasc. 69), avec bibliographie abondante. Ludolf MÜLLER, *Solovjev und der Protestantismus*, Fribourg, Herder, 1951, avec append. par le Dr. W. L. SZYLKARSKI, d'un point de vue catholique romain. Cfr de MÜLLER, *Offener Brief an Herrn Szylkarski, als Erwiederung auf sein Nachwort zu meinem Buche* (ronéotypé).

nébuleuse, agressive et rébarbative que les plans d'union et les invectives de Solovjev l'avaient été eux-mêmes. Lui, il lança le défi ; la recherche sincère d'une réintégration incluant toutes les valeurs catholiques dans une synthèse catholique serait la réponse. Nous voilà loin de tous les plans classiques ! Les grandes questions discutées tant de fois dans les négociations œcuméniques inefficaces des derniers siècles, demeurent toujours brûlantes. Il importe de se rendre compte de la nature et de la perspective de ces questions, que les Orthodoxes ont été tenus de poser, et reposeront sans cesse, pour comprendre et interpréter le sens de la rencontre œcuménique entre l'Orient orthodoxe et tout l'ensemble de l'Occident.

Archiprêtre Georges FLOROVSKY.

Chronique religieuse [1].

Église catholique. — Sa Béatitude Mgr MAXIMOS IV SAIGH, patriarche melkite catholique d'Antioche et de tout l'Orient a adressé, en juin dernier, une lettre à la revue *Unitas* [2] contenant le passage suivant :

A propos d'une citation des *Études* où il est dit qu'« il n'est pas impossible que le christianisme disparaisse de l'Europe centrale comme il a été emporté par l'invasion arabe en Asie Mineure et en Afrique du Nord » (novembre 1952, p. 152), le patriarche précise :

« Cette affirmation qui est exacte pour le Nord de l'Afrique ne l'est pas pour l'Asie Mineure. En effet, l'invasion arabe n'a pas emporté le christianisme de l'Asie Mineure. L'Orthodoxie, jusqu'à ces dernières années, y avait des églises nombreuses et florissantes. Il en est de même de l'Église arménienne dissidente qui comptait deux millions de fidèles. Nous-mêmes, les Grecs catholiques, nous y avions quatre ou cinq paroisses. Même aujourd'hui, après que la politique, à la suite de la première Grande-Guerre, a inhumainement déplacé les groupements chrétiens pour les remplacer par des groupements musulmans, il reste des chrétiens dans les ports, surtout à Smyrne, comme il reste des chrétiens dans notre pays qui, lui aussi, a reçu des invasions des secousses aussi nombreuses que terribles. Par contre le Christianisme a complètement disparu de l'Afrique du Nord... Le motif de ce maintien du Christianisme dans notre pays et de sa disparition dans l'Afrique du Nord provient, à notre avis, du moins en grande partie, du fait que les peuples de l'Orient vivent et se nourrissent de leur Liturgie. Leurs racines chrétiennes sont fortes et résistantes, ce qui n'a pas lieu dans les pays où règne la liturgie latine, comme dans le Nord de l'Afrique ».

Le renouveau liturgique contemporain, fondé sur un travail en profondeur par le contact avec la tradition liturgique de l'Orient chrétien, a perdu un de ses plus grands promoteurs en la personne de S. Ém. le Cardinal Ildefonse SCHUSTER, décédé à

1. Pour les sigles, voir le second fascicule de l'année.
2. Éd. franç., septembre-octobre 1954, p. 244.

Milan le 30 août dernier. Ce distingué prélat, ancien abbé du monastère bénédictin de Saint-Paul-hors-les-Murs à Rome, avait été amené, par ses études liturgiques, à connaître intimement les trésors des anciens rites orientaux. Son *Liber Sacramentorum*, demeuré célèbre, avait souvent ouvert l'esprit de ses lecteurs aux problèmes de liturgie comparée. En 1918, Benoît XV avait nommé dom Schuster président de l'Institut Pontifical Oriental qu'il venait de créer.

Au début de novembre on a appris le décès de Mgr Dr. František JEMELKA, directeur général de l'Apostolat pour l'Union sous le patronage des SS. Cyrille et Méthode. Le prélat, qui avait célébré cette année le 50e anniversaire de son ordination sacerdotale, s'est éteint à Olomouc en Tchécoslovaquie. Il fut aussi le rédacteur de la revue de l'Apostolat des SS. Cyrille et Méthode (qui dut cesser de paraître en 1948) et l'organisateur des Congrès d'Études de Velehrad, inaugurés en 1907 par l'archevêque Ant. Stojan d'Olomouc et universellement connus par les *Acta Academiae Velehradensis*.

Comme signe des temps, signalons que pour la première fois dans l'histoire des *Katholikentage* (c'en est le 76e congrès qui a eu lieu à Fulda du 31 août au 5 septembre), un cercle de travail a été organisé cette année pour l'étude de l'Orient chrétien. Il avait pour thème général : *Le témoignage des rites orientaux pour le Christ.*

Les résolutions finales de ce groupe d'étude ont insisté sur la nécessité de promouvoir parmi les fidèles, mais surtout au sein du clergé, une connaissance éclairée et nne estime profonde de l'Orient chrétien. On a rappelé aux séminaires le devoir annuel du *dies orientalis* ainsi que des cours de théologie orientale que le Saint-Siège a prescrits aux facultés théologiques. Les paroisses des villes et des campagnes devraient aussi avoir leurs journées orientales, adaptées aux possibilités du milieu. Il faudrait rappeler sans cesse à tous les chrétiens la grande œuvre de l'union de l'Occident et de l'Orient, conforme aux volontés de N.-S. Jésus-Christ lui-même [1].

A l'occasion du 10e anniversaire de la mort du métropolite de Lemberg, Mgr André SZEPTYCKI (1 nov. 1944), Mgr Jean BUCZKO,

1. Cfr *Catholica Unio* (Fribourg), septembre, p. 50-59.

visiteur apostolique des Ukrainiens catholiques, a publié une LETTRE PASTORALE exposant en détail la vie et l'œuvre de ce grand apôtre de l'Union [1]. Ajoutons que S. E. Mgr Buczko, qui fut un intime collaborateur du métropolite défunt, a célébré, le 20 octobre dernier, ses noces d'argent épiscopales.

Le Saint-Siège a érigé en FRANCE l'« Ordinariat pour les fidèles de rite oriental » dont le titulaire est S. Ém. le Cardinal FELTIN de Paris. Cette mesure tend a une plus grande unité dans la direction des œuvres d'assistance spirituelle, morale et matérielle en faveur des fidèles de rite oriental résidant en France [2].

Église russe en URSS. — On sait que récemment toute la presse soviétique a déclenché une offensive athée de grande envergure, telle qu'il ne s'en était plus produit depuis plus de quinze ans. Le monde entier s'en est ému et l'on était enclin à croire qu'il s'agissait là d'une campagne décrétée en haut lieu. Il semble que les autorités aient aujourd'hui souci d'écarter ces soupçons : le 11 novembre, la *Pravda* (qui, on s'en souvient, avait pris, en juillet dernier, l'initiative de ce mouvement d'extension de la propagande anti-religieuse) a publié un décret signé par le camarade Nikita S. CHRUŠČEV, premier secrétaire du Parti, ordonnant aux propagandistes de ne plus persécuter ni insulter les ecclésiastiques ou ceux qui assistent aux services religieux. On leur recommande de limiter leurs efforts à une propagande plus patiente et plus systématique : « Insulter le clergé et les croyants n'aura pour effet que de renforcer et d'accroître les préjugés religieux chez le peuple ». Cet arrêté, qui porte l'en-tête : *Au sujet des erreurs commises dans la propagande scientifique et athée parmi la population*, s'assigne pour but de

1. Cfr *Chrystyjanśkyj Holos* (Munich), 7 novembre.

2. Cfr le décret, daté du 27 juillet dans *DC*, 19 septembre. En octobre, le Cardinal de Paris a inauguré les émissions consacrées aux Orientaux. Dans son allocution l'archevêque rappela que le christianisme a été introduit en Gaule par des Orientaux. Les premiers martyrs de Lyon étaient des Syriens. Le premier évêque de Paris, S. Denys, était de l'Orient également. A présent, Paris est l'une des rares villes au monde qui possède des représentants de tous les rites, sauf le copte et le syro-malabar. Le nouvel Ordinariat est purement administratif : il ne s'agit pas d'unifier mais de coordonner les efforts en vue du bien de chacune des paroisses. Cfr *L'actualité religieuse dans le monde*, 15 novembre, p. 6.

protéger « le citoyen soviétique honnête », malgré ses préjugés religieux.

« Au lieu de se livrer à un travail systématique et assidu de diffusion des connaissances en matière de sciences naturelles et de mener une lutte idéologique contre la religion, certains journaux et conférenciers attaquent et injurient le clergé et les croyants qui observent les rites religieux.

« Dans plusieurs districts on a constaté des cas d'ingérence officielle dans l'activité religieuse et toléré une attitude grossière envers le clergé.

« Ces erreurs dans la propagande antireligieuse sont en contradiction fondamentale avec le programme et la politique du parti communiste envers la religion et les croyants : elles constituent une violation de directives répétées émanant du Parti suivant lesquelles il est inadmissible que les sentiments des croyants soient offensés ».

Le communiqué du comité central du Parti flétrit l'attitude des organisations qui ont enfreint ses directives et négligé la sélection des cadres en confiant la propagande antireligieuse à des ignorants dont le jugement concernant le clergé repose sur « des petites histoires ou des fables ». Quant à la formation des cadres, le communiqué insiste pour que ceux-ci se recrutent parmi des savants, écrivains, médecins, techniciens, etc., « capables d'expliquer le caractère antiscientifique de la religion ». En conclusion, les organisations du Parti, les pouvoirs publics et le gouvernement sont invités à réorganiser radicalement le secteur de l'activité culturelle (cfr trad. fr., *DC*, 12 déc.).

Cet arrêté constitue une preuve évidente, si de telles preuves étaient encore nécessaires, de la réalité de l'agitation athée en URSS au cours de ces derniers temps. Sans la supprimer, les nouvelles directives tendent simplement à la rendre moins brutale et plus discrète en vue d'accroître son efficacité. On a dû également se rendre compte de ce que le caractère agressif de la récente offensive antireligieuse portait préjudice au régime, tant à l'intérieur du pays qu'à l'étranger. La façon dont, par exemple, la *Literaturnaja Gazeta* du 14 octobre dans un article intitulé *Caméléon*, cloue au pilori deux éminents intellectuels occupant une situation en vue, pour la seule raison que l'un est sous-diacre et l'autre croyant pratiquant, ne doit certes pas être de nature

à profiter au régime. De même quand la *Krasnaja Zvezda*, organe de la flotte soviétique, critique avec violence « le grand nombre de matelots qui continuent à fréquenter les églises quand ils sont en congé et qui témoignent de l'intérêt pour des problèmes tels que l'origine de la vie qu'ils sont enclins à attribuer à une intervention divine, attitude incompatible avec la réalité socialiste ». Et ce ne doit pas spécialement augmenter le prestige des éducateurs soviétiques quand l'*Učiteljnaja Gazeta* (journal des instituteurs) invite ses correspondants à dénoncer les membres du personnel enseignant qui témoignent de la tolérance envers les « survivances de la religion », ridiculisant ceux qui se livrent à des pratiques religieuses. Tout cela révèle des faits significatifs : vénération des icones, assistance aux services religieux, enseignement de prières aux enfants, baptême des enfants d'instituteurs ou d'institutrices.

Le 12 août, Radio Moscou a annoncé la prochaine publication d'un périodique *Science et Religion*, qui sera l'organe de la « Société pour la propagation des connaissances politiques et scientifiques ».

Du fait que le décret de M. Chruščev ne constitue qu'un rappel des directives antérieures — et qu'il n'implique aucunement un changement de ligne de conduite — l'article de fond caractéristique de la *Pravda* du 24 juillet dernier subsiste comme norme de conduite. Le Ministère de l'Éducation y était également blâmé : on lui reprochait son indifférence en ce domaine de la propagande scientifique athée, et on l'y sommait de déployer un plus grand effort en vue de la formation matérialiste des étudiants et des écoliers. Outre le matériel de propagande habituel (brochures et publications de toute sorte), on recourt à nouveau aux MUSÉES antireligieux. Celui situé près de l'Académie de Sciences à Léningrad, fondé il y a plus de vingt ans, a rouvert ses portes au début de cette année et a subi une complète réorganisation. On y a rassemblé une grande quantité de pièces sur l'histoire de toutes les religions et croyances du monde entier, entre autres une riche collection d'images religieuses chinoises rapportées par l'académicien V. ALEKSEEV lors de sa tournée en Chine. La première section du musée est consacrée à l'histoire de la papauté et réserve une place de choix à l'inquisition. Les autres sections se rapportent aux « Origines de la religion », aux

« Religions du monde antique », aux « Origines du christianisme » et à « La religion et l'athéisme en Chine ». De nouvelles sections sur l'histoire de l'Église orthodoxe et sur celle des vieux-croyants sont en préparation. Une bibliothèque de plus de 50.000 volumes est annexée au musée. On organise également des expositions itinérantes à l'intention des kolchoziens.

Depuis la guerre, la CATHÉDRALE St-ISAAC à LÉNINGRAD est dans un état déplorable : elle ne peut même plus servir de musée. On travaille toutefois à sa restauration. La remise en état de l'église des SS. PIERRE-ET-PAUL, où se trouvent les tombes des empereurs russes, est pratiquement terminée. La grande Lavra de St-Alexandre-Nevskij a été partiellement restituée à l'Église russe. Des 14 églises ouvertes à Léningrad (3 millions d'habitants) trois seulement, la cathédrale St-NICOLAS et les églises St-VLADIMIR et de la TRANSFIGURATION, sont spacieuses. Par suite des charges financières que cela comporte, l'Église de Russie s'abstient d'user de son droit de faire usage d'autres édifices.

En juin dernier, la cathédrale de VLADIMIR, aujourd'hui entièrement restaurée, a été consacrée par l'évêque Onésime de l'éparchie de Vladimir. En 1944 la commission des monuments de l'Académie des Sciences avait attiré l'attention des autorités sur le caractère urgent des travaux de remise en état. Ce sont les fidèles eux-mêmes qui ont assumé la tâche de recueillir les fonds nécessaires aux travaux [1].

1. Cfr *ŽMP*, N° 8 (août), p. 11-12. La *Literaturnaja Gazeta* du 2 septembre contient un intéressant article sur le *Monastère des Grottes à Kiev*, qui, paraît-il, est un lieu de tourisme très fréquenté (200.000 visiteurs par an, dit l'auteur de l'article). Ce sont des moines qui fonctionnent comme guides pour ce qui concernent les grottes mêmes. L'article décrit non sans ironie ni sans dépit cette partie de l'excursion et rappelle que le monastère était jusqu'en 1941 un centre d'activité antireligieuse importante. Après l'occupation de Kiev on y a retrouvé des moines qui en faisaient de nouveau un « centre de propagande religieuse » en restaurant l'ancien état des choses. Devant l'inertie des organisations locales, l'article se termine sur un ton d'étonnement mêlé d'indignation. — La *Sovetskaja Kuljtura* du 16 septembre donne un récit analogue sur le monastère de PSKOV avec ses grottes. Le « musée » ne dispose plus que de trois petites pièces avec quelques objets insignifiants. Les guides officiels ne vont pas plus loin que l'entrée du monastère. C'est ensuite un « guide en froc noir » qui assume la direction des nombreux visiteurs. Que font donc nos propagandistes pour éclairer la population ?

L'éditeur du *Journal du Patriarcat de Moscou*, M. A. VEDERNIKOV, poursuit dans le nº d'août le développement de ses considérations sur l'ŒCUMÉNISME, cette fois sous le titre *Entre la peur et l'espérance* (p. 46-53). Esquissant un aperçu de l'œcuménisme avant et après Amsterdam, l'A. souligne à nouveau le caractère protestant de ce mouvement qui se révèle particulièrement par l'accent mis sur l'attente eschatologique dans les questions de l'unité chrétienne et de la vie sociale. Mais en raison du désir sincère de trouver la solution des problèmes dans l'esprit et le cadre de l'Église du Christ dont ce mouvement témoigne, il appartient aux chrétiens orthodoxes non seulement de suivre attentivement l'évolution du mouvement œcuménique mais aussi de lui apporter la réponse de leur Église à ses recherches, ses pensées et ses buts. L'article se termine comme suit :

« Dans la conjoncture actuelle, nous avions souci de parler de la dangereuse ambiguïté de l'œcuménisme, de ses desseins séculiers incompatibles avec l'esprit et la vocation de l'Église. Mais cela n'est pas toute la réalité spirituelle du mouvement œcuménique. En dépit de l'imprécision de la pensée œcuménique, le chrétien orthodoxe y découvre le témoignage de l'espérance qui, comme le dit Karl Barth, « contrairement aux autres espérances, commence là où celles-là finissent ». Cette seule espérance est le Christ, le Sauveur du monde. En éclairant la route qui mène vers l'Église, cette espérance dissipe toutes les craintes humaines qui attiédissent notre foi dans l'action rédemptrice du Christ. Elle fait habiter en nous la crainte de Dieu qui mène vers une connaissance savoureuse des mystères salutaires de la foi chrétienne » (p. 53).

Émigration russe. — Le métropolite HERMOGÈNE, institué depuis peu exarque du patriarche de Moscou en Amérique — mais qui n'avait pas encore pu rejoindre le lieu de sa nouvelle fonction [1] — est décédé le 3 août à Krasnodar. L'archevêque BORIS, exarque patriarcal en Europe occidentale (Berlin), lui a été désigné comme successeur. La direction de l'exarchat en Europe occidentale a été confiée à Mgr NICOLAS (Paris) qui a été élevé au rang d'archevêque.

Un CENTRE UNIVERSITAIRE D'ÉTUDES ORTHODOXES a été inau-

1. Cfr *Chronique*, 1954, p. 175.

guré à Paris sous les auspices de l'Institut de théologie SAINT-SERGE. Il est destiné à répondre à l'intérêt que manifestent maints esprits pour la pensée, la spiritualité liturgique et l'art iconographique de l'Orient chrétien. Son activité consiste en des cours libres, donnés en langue française et accessibles à un large public sans qu'un diplôme soit requis. Ces cours se donnent dans un local de l'Église orthodoxe grecque, rue Bizet. Quant à l'Institut Saint-Serge lui-même, il devient de plus en plus un centre d'étude interorthodoxe et international : au début de l'année académique 1953-54, il comptait 14 étudiants russes, 7 grecs, 3 bulgares, 3 allemands, 3 serbes, 1 syrien, 1 anglais, 1 finlandais, 1 roumain et 1 français. Depuis la fondation de l'Institut, 114 anciens étudiants ont accédé à la prêtrise.

Albanie. — *Apostolos Andreas* donne en quelques articles une vue d'ensemble sur la situation de l'Église orthodoxe en Albanie [1]. Le Saint-Synode se compose actuellement de quatre évêques irréguliers : l'archevêque PAÏSIOS, l'évêque SOPHRONIOS de Korytsa ; un jeune Chimarriote, évêque d'Argyrocastro, et l'évêque auxiliaire IRÉNÉE. Le Synode a destitué l'archevêque CHRISTOPHORE et l'évêque BESSARION Giovanni, ci-devant de Berat, ainsi que les évêques EULOGE de Korytsa et PANTÉLÉIMON d'Argyrocastro, qui se seraient livrés à des activités réactionnaires et antinationales. L'archevêque Christophore ne serait plus en vie. Le Synode actuel a pratiquement soumis l'Église orthodoxe d'Albanie au patriarcat de Moscou. Les prêtres en fonction sont fort peu nombreux. La situation économique de l'Église albanaise serait des plus précaires. L'A. cite des cas typiques révélant combien l'usage de la liberté du culte, accordée théoriquement par le gouvernement actuel, peut susciter de déboires à ceux qui songeraient à en faire usage.

Alexandrie. — Bien qu'encore hospitalisé à Athènes, le patriarche Mgr CHRISTOPHORE a une nouvelle fois mis en émoi l'Église d'Alexandrie et d'autres milieux orthodoxes en prenant des décisions que sa propre hiérarchie a cru devoir ouvertement désavouer. Avant la guerre, Mgr Christophore avait déjà nommé — malgré les protestations de Constantinople — un exarque

1. Cfr *AA*, 31 juillet, 4, 18 et 25 août.

pour les orthodoxes grecs d'Amérique. Aujourd'hui, il en désigne un nouveau en la personne d'Arsène SALTAS qu'il avait spécialement fait venir de New-York à Athènes. Mgr Spyridon, archevêque d'Athènes, a désapprouvé cette nomination et le gouvernement grec a enjoint à Arsène Saltas d'avoir à quitter le territoire grec endéans les 48 heures. D'autre part, le métropolite de Péluse, Mgr PARTHÉNIOS, a informé Saltas au nom de la hiérarchie du trône alexandrin, que celle-ci regarde comme nulle et de nul effet la convention signée à son insu et sans son consentement. L'initiative du patriarche a également été désavouée par une déclaration datée du 14 octobre et signée par six métropolites du patriarcat grec orthodoxe d'Alexandrie. Toute la presse grecque a fait chorus à ces protestations [1].

Amérique. — Sous l'énergique direction de Mgr MICHEL, archevêque de l'Amérique du Nord et du Sud, Exarque du Patriarche œcuménique pour les Océans Atlantique et Pacifique (et récemment élu au nombre des présidents du Conseil œcuménique des Églises), le diocèse grec orthodoxe jouit actuellement d'un grand essor. Avec ses quatre évêques auxiliaires, Mgr Michel gouverne plus de 300 paroisses avec environ un million de fidèles, un excellent séminaire à Brookline, Mass., l'Académie Saint-Basile à Garrison, N. Y., et beaucoup d'autres institutions. Le séminaire vient de nous envoyer le premier numéro d'une nouvelle revue de théologie orthodoxe en langue anglaise, *The Greek Orthodox Theological Review* [2]. Au sommaire :

Archbishop MICHAEL : *The Tensions of the World and our Unity in Christ.*

Deno J. GEANAKOPLOS : *On the Schism of the Greek and Roman Churches.*

Constantine CAVARNOS : *The Nature and Proper Uses of Reason.*

John KARMIRIS : *Ways of Accepting Non-Orthodox Christians into the Orthodox Church.*

Rev. Zachary C XINTARAS : *Man — The Image of God.*

Rev. John S. ROMANIDES : *Man and his True Life.*

1. Cfr *AA*, 13, 20 et 27 octobre.
2. Greek Orthodox Theological Institute Press, 50 Goddard Av., Brookline, 46, Mass. *Revue trimestrielle,* le fasc. $ 2.

Dans une pastorale publiée dans le *Orthodox Observer* de septembre nous trouvons les points suivants :

1) Défense absolue d'employer l'anglais dans les offices, la Liturgie et l'administration des sacrements. Cette langue n'est autorisée que pour la prédication [1].

2) Défense de placer des fleurs sur l'autel ou à l'intérieur du sanctuaire.

3) Défense de faire chanter des solos à l'église.

4) En général, les prêtres doivent suivre très exactement dans le culte les directives qui ont déjà été données.

Angleterre. — A la suite de certains malentendus, l'archevêque anglican FISHER a jugé opportun d'expliquer à la Convocation de Cantorbéry d'octobre pourquoi il n'avait plus été réélu au nombre des présidents du Conseil œcuménique des Églises. Lors de la discussion du projet de la non-rééligibilité des présidents au sein du Comité central du Conseil, on avait considéré qu'historiquement l'archevêque de Cantorbéry occupait une place spéciale dans la communion anglicane et qu'il incombait à lui seul de représenter l'Église d'Angleterre. Néanmoins, le comité a adopté le projet qui fut ensuite ratifié par l'Assemblée d'Evanston. Le Dr. Fisher a ajouté, en guise d'apaisement, qu'en sa qualité de membre du Comité central, fonction qu'il exerce actuellement, il sera encore plus intimement associé aux travaux du Conseil qu'il ne l'était auparavant [2].

Nous sommes en mesure de fournir des précisions sur le nombre des ORTHODOXES slaves en Grande-Bretagne [3] :

1. Nous avons déjà eu l'occasion de signaler que la communauté grecque aux États-Unis mène une campagne vigoureuse pour le maintien de la langue grecque comme garantie de la foi orthodoxe. Des constatations personnelles nous ont convaincu que bon nombre d'helléno-américains de la deuxième génération non seulement ne parlent plus un mot de grec mais ne le comprennent même pas. Quant à la troisième génération, on peut relever dans le *Orthodox Observer* (qui lui-même donne depuis peu une place considérable à des articles en anglais) bien des signes qui semblent indiquer que beaucoup doutent de la possibilité de réussite et en conséquence de la sagesse de la campagne en faveur de la langue grecque.

2. Cfr *CT*, 22 octobre.

3. Cfr *Chronique*, 1954, p. 311.

Bien qu'il soit difficile de disposer de données exactes (en Angleterre, les orthodoxes sont enregistrés d'après leur nationalité et non d'après leur religion) on peut évaluer les Russes à 7.000, les Serbes également à 7.000 (avec leurs 7 paroisses, ceux-ci sont les mieux organisés), les Polonais à 2.000, les Roumains à 1.000 et les Ukrainiens à 6.000. Dans l'ensemble, les paroisses organisées ne sont guère nombreuses. Les Russes en ont trois ou quatre.

Arménie. — Vu les changements intervenus ces dernières années, nous donnons ici une courte NOTE SUR L'ÉTAT ACTUEL DE LA HIÉRARCHIE ARMÉNIENNE GRÉGORIENNE.

Au sommet de cette hiérarchie, il y a le Catholicos d'Etchmiadzine, qui porte le titre de « Catholicos de tous les Arméniens ». Sa juridiction s'étend sur la plus grande partie de l'Église arménienne.

Le dernier titulaire du siège fut Sa Béatitude GEORGES VI Tcheurekdjian, décédé le 9 mai 1954. Par testament, le défunt avait nommé comme *locum tenens* l'archevêque Élisée Derderian, déjà *locum tenens* de Jérusalem [1]. Jusqu'à présent, l'archevêque n'a pas accepté et, de fait, il se trouve remplacé, actuellement, par le doyen du Synode d'Etchmiadzine, l'archevêque VAHAN. Quant à l'élection du Catholicos dont la date précise n'est pas encore fixée, on peut l'envisager pour le printemps de 1955. Cette élection est faite par les membres du Synode d'Etchmiadzine, c'est-à-dire, les évêques et vardapets qui dépendent du Catholicos, et par les délégués laïcs de tous les diocèses relevant de cette juridiction.

Depuis 1441, l'Église arménienne possède un deuxième siège qui porte le titre de Catholicos, c'est celui de Cis, en Cilicie, transféré, après la guerre mondiale, à Antélias dans le Liban. Son autorité se limite aux diocèses de Chypre, de Syrie et du Liban.

Actuellement ce siège est vacant depuis la mort de Sa Béatitude GARÉGUINE HOVSÉPIAN, décédé le 20 juin 1952. L'élection, qui est faite par le Synode des évêques et vardapets relevant de cette juridiction, semble devoir être épineuse. On aurait pressenti le titulaire actuel du patriarcat de Constantinople, l'archevêque GARÉGUINE KHATCHADOURIAN, qui garde le titre d'évêque de Trébizonde. Ses qualités personnelles et la grande connaissance qu'il a acquise de la diaspora arménienne au cours de ses nombreux transferts le désignaient, mais il a décliné cet honneur jusqu'à présent, pour

1. Par erreur la Chronique précédente (p. 312) lui donna le titre de patriarche.

pouvoir achever l'œuvre qu'il a entreprise à Constantinople : la création d'un séminaire, qui compte déjà une centaine d'élèves. L'archevêque d'Alep aurait réuni également pas mal de suffrages mais il semble que, pour des raisons politiques, il ne sera pas élu. Probablement, le choix se portera sur le doyen du Synode, personnage modeste.

Troisième vacance : celle du siège patriarcal de Jérusalem, depuis la mort du patriarche CYRILLE ISRAËLIAN. La vacance se prolonge du fait de la situation politique consécutive à l'état de guerre entre Israël et les Arabes. Le siège du patriarcat se trouve en zone arabe, mais la plus grande partie des biens, entre autres les immeubles et les fonds, sont en zone israélienne. Aux dernières nouvelles, on envisage la possibilité de débloquer les fonds déposés dans les banques se trouvant en zone israélienne. Cela va peut-être hâter l'élection, qui sera faite par le Synode de Jérusalem.

Seul, le patriarcat de Constantinople est actuellement occupé, comme nous l'avons dit, par l'archevêque GARÉGUINE KHATCHADOURIAN.

Athos. — A l'expiration de sa première année scolaire, l'école ATHONIAS comptait 28 élèves. Furent inscrits 3 diacres, 9 moines et 22 novices. Six ont abandonné les études au cours de l'année. Pour l'exercice 1954/55 il y a 47 élèves, distribués sur quatre classes ; 15 demandes ont dû être refusées [1].

Au début de septembre, M. SERGEEV, ambassadeur de l'URSS en Grèce, s'est rendu en visite au monastère russe de Saint-Pantéléimon. Il était accompagné d'un représentant de l'agence « Tass » et d'autres personnalités soviétiques. Cette visite a fort surpris non seulement les hagiorites mais aussi le public en général. Elle s'est effectuée à l'insu du Patriarcat œcuménique.

Bulgarie. — Le journal *Zemedelsko Zname* (Sofia) a annoncé que le cabinet bulgare a constitué une COMMISSION gouvernementale pour les affaires religieuses et les relations avec l'Église orthodoxe bulgare et avec les autres confessions. On espère ainsi « favoriser une coopération plus étroite entre les Églises et le Gouvernement ». M. Michel KUEČUKOV est président de la com-

1. Cfr *AA*, 31 juillet, 4 et 11 août et 27 octobre.

mission. Celle-ci exercera son activité en tant que « représentant officiel du parti communiste en Bulgarie » [1].

Chypre. — Du 19 au 26 septembre, l'île a célébré la « semaine de l'Évangile » avec un programme très chargé de prédications.

Le 29 septembre l'archevêque-ethnarque de Chypre, Mgr MACAIRE, a pris l'avion pour Athènes en route vers les États-Unis où il suivra de près le passage de la question cypriote devant l'Assemblée de l'ONU [2].

Constantinople. — Le Saint-Synode qui, à la suite de difficultés surgies entre le patriarche et quelques métropolites, se trouvait provisoirement réduit à 7 membres, a été complété le 17 août par les métropolites ci-après : Mgr AGATHANGELOS de Cydonia, MAXIMOS de Sardes, MÉLITON d'Imbros et Ténédos, JÉRÔME de Rhodopolis et JACQUES de Philadelphie [3].

Une encyclique de la protosyncellie (vicariat-général) invite les curés à supprimer l'éclairage électrique des coupoles des églises, des iconostases et des chandeliers se trouvant devant celles-ci [4].

Dans *Apostolos Andreas* du 31 juillet, 4 et 11 août, on trouve des considérations du diacre Chrysostome Konstantinidis sur l'*Article-base du Conseil œcuménique des Églises*. Avec les métropolites Gennade d'Héliopolis et Jacques de Philadelphie ainsi que l'archimandrite Maximos Repanellis, l'A. faisait partie de la délégation patriarcale à Evanston.

Égypte. — Le patriarche de l'Église copte dissidente, Amba YOUSSAB II, a été enlevé du Patriarcat la nuit du 24 juillet par 200 membres de l'association récemment dissoute « Le Peuple Copte ». Le vieillard fut conduit au monastère Saint-Georges près du Caire tandis qu'une quarantaine des agresseurs s'installèrent dans le Patriarcat d'où ils furent expulsés par

1. Cfr *SŒPI*, 9 avril.
2. Cfr *Apostolos Varnavas*, septembre.
3. Cfr *AA*, 18 août. C'est le 5 août que l'archimandrite Jacques Papaïoannou, premier secrétaire du Saint-Synode, a été nommé métropolite de Philadelphie. Mgr Jérôme était auparavant évêque auxiliaire de Tralles (*AA*, 11 août).
4. Cfr *AA*, 1er septembre.

la police. Le Patriarche fut libéré et put regagner sa résidence le 27. Il s'agit d'une agitation tendant à obtenir des réformes dans l'organisation et l'administration des biens de l'Église [1].

Grèce. — Le R. P. archimandrite Séraphim PAPAKOSTAS, directeur de la Confraternité Zoï, est décédé le 1er août dernier, exactement 25 ans après la mort de son fondateur, Eusèbe Matthopoulos [2].

Enoria s'élève contre l'usage anticanonique d'ordonner à la prêtrise des candidats célibataires avant qu'ils aient atteint 25 ans (l'âge prescrit est de 30 ans). Le diaconat est parfois conféré dès l'âge de 19 ans.

En vue de résoudre la délicate question de la FORMATION DU CLERGÉ, le Ministre de l'Éducation avait annoncé pour 1954-1955 des mesures de réorganisation des études. Celles-ci ayant donné à des critiques, le statu-quo a été rétabli [3].

Les autorités ecclésiastiques procèdent actuellement à l'établissement d'un catalogue complet des MONASTÈRES du pays. Il contiendra tous les renseignements utiles à leur sujet. *Enoria* d'août publie un court reportage sur le monastère d'AGATHON en Phocide qui, sous la direction dynamique de son higoumène, l'archimandrite GERMANOS DIMAKOS, a développé un vaste complexe d'institutions agricoles conférant une grande vitalité au couvent lui-même et exerçant une influence salutaire sur toute la région : « Le visiteur va de surprise en surprise... Il s'agit d'une très encourageante renaissance de la vie monastique chez

1. Cfr *AA*, 4 août ; *CT*, 17 sept. La situation et les circonstances sont décrites en détails dans *POC*, juillet-septembre, p. 253-257. Le 25 septembre les métropolites de l'Église copte ont publié un communiqué :

1) On demande au patriarche de retirer sa plainte contre ses abducteurs mis en accusation et de leur pardonner (ce qu'il a fait).

2) On lui demande de licencier deux membres de son personnel responsables du préjudice porté à la dignité de l'Église.

3) On lui demande aussi de nommer une commission de trois métropolites pour l'aider dans sa charge.

Le patriarche aurait nommé le métropolite LUC coadjuteur, mais on insiste pour qu'il prenne toutes les mesures requises pour la réforme de l'Église copte (cfr *AA*, 27 octobre).

2. Cfr *Zoï*, 12 août.

3. Cfr *Enoria*, 16 septembre, 1er octobre.

nous, sur des bases nouvelles en apparence, mais en fait bien anciennes ».

Le monastère de SAINT-JEAN de Patmos a annoncé la publication d'un bulletin mensuel *La voix de l'Apocalypse*, destiné à faire connaître le monastère et les trésors qui en dépendent. Depuis le 8 mai, les moines de ce monastère ont réintroduit l'usage de la table commune, élément fondamental du système cénobitique établi autrefois par le fondateur, saint Christodule, dans son typikon de 1091 [1].

Le Saint-Synode annonce qu'il a reçu de Constantinople une certaine quantité de Saint-Chrême et convie les métropolites à en faire prendre à Athènes.

Par arrêté royal, l'archimandrite CHRYSOSTOME PAPAÏGNATIOU a été nommé sécretaire du Saint-Synode en remplacement de l'archimandrite ANTOINE KLAOUDATOS, promu métropolite de Zante.

Jérusalem. — Le gouvernement de la Jordanie a convoqué des experts latins, orthodoxes et arméniens en vue d'arrêter les mesures nécessaires pour la restauration de l'ÉGLISE DE LA RÉSURRECTION. Ils ont abouti à un accord. *Apostolos Varnavas* de septembre signale que le gouvernement grec a informé le patriarche orthodoxe de Jérusalem qu'il assumera tous les frais de reconstruction pour la portion revenant à la communauté orthodoxe. Ce geste « a provoqué une profonde impression sur les orthodoxes arabophones, qui se rendent maintenant compte combien la Grèce s'intéresse aux Lieux-Saints » [2].

Relations interorthodoxes.

Les noces d'or épiscopales de S. B. le patriarche ALEXANDRE III d'Antioche ont été célébrées cette année avec éclat. La présence de diverses délégations des Églises orthodoxes conféra à cette cérémonie l'aspect d'une conférence interorthodoxe. A cette occasion, *Proche-Orient Chrétien* [3] met en relief la forte personnalité du patriarche Alexandre, « une des plus intéressantes phy-

1. Cfr *AA*, 29 mai, 12 juin.
2. Cfr *POC*, juillet-septembre, p. 260 ; *AA*, 18 août.
3. *Ibid.*, p. 281-283.

sionomies du Proche-Orient orthodoxe » (prof. A. V. DASKALAKIS). Sa formation — il fit ses études à Halki et en Russie — facilite l'entretien de relations avec les deux parties de l'Orthodoxie aujourd'hui opposées. Il s'est révélé un élément d'équilibre entre les deux pôles grec et russe. Il a effectué de nombreux voyages à Moscou et a eu de fréquents contacts avec le patriarcat œcuménique. Cependant, ses visites aux Églises d'au delà du rideau de fer et les déclarations qu'il a faites à ces occasions ont parfois inquiété les Grecs (et même son propre entourage). Après les fêtes, le patriarche s'est rendu en URSS où il a séjourné du 17 août au 12 septembre. Il fut l'hôte du patriarche ALEXIS. Les métropolites THÉODORE de Tripolie, NIPHON d'Héliopolis et Zachleh, et ÉLIE du Liban l'accompagnaient. Rentrant de Moscou, ils ont visité l'Église orthodoxe de Roumanie où le patriarche Alexandre a conféré au partiarche JUSTINIEN la plus haute distinction ecclésiastique du trône patriarcal d'Antioche. Le 16 septembre le Ministère des Cultes et le Patriarcat ont offert un grand dîner en l'honneur de leurs hôtes. Entre autres, le Dr. Petru GROZA, président du Praesidium de la Grande Assemblée nationale de la République populaire roumaine, et le professeur P. CONSTANTINESCO-JASSY, ministre des Cultes, y assistaient. Prenant la parole au cours de ce dîner, le patriarche d'Antioche a exprimé sa satisfaction de voir se développer et se raffermir les liens d'amitié traditionnelle des deux Églises-sœurs.

Par lettre du 26 juin, le patriarche JUSTINIEN de Roumanie a fait don au Patriarche œcuménique d'un enkolpion confectionné dans les nouveaux ateliers du patriarcat et d'une *Confession de la foi orthodoxe* compilée par les professeurs des deux Instituts universitaires de théologie.

Rentrant d'Evanston, la délégation patriarcale de Constantinople s'est arrêtée en divers endroits. A Paris, ses membres se sont rendus chez le métropolite-exarque russe, Mgr VLADIMIR et à l'Institut St-Serge. Ils sont demeurés plusieurs jours à Belgrade où ils ont été reçus par le Patriarche et les membres du Saint-Synode de l'Église serbe. Par suite d'une indisposition du maréchal Tito, l'audience qu'il leur réservait a dû être annulée, mais ils ont été accueillis par M. Dobrivoje Radoslavljević,

chef de la commission gouvernementale pour les Affaires religieuses [1].

Relations interconfessionnelles.

GÉNÉRALITÉS. — A l'occasion de sa réception en qualité de docteur *honoris causa* à l'Université protestante de Kiel, le prof. Charles W. RANSON a développé quelques idées intéressantes sur l'œuvre missionnaire protestante dans son évolution historique [2] :

Ce sont les piétistes allemands qui sont à l'origine du réveil missionnaire au sein des Églises de la Réforme. Mais bien des choses ont changé depuis qu'au début du XVIIIe s. les premiers missionnaires protestants (Ziegenbalg et Plutschau) ont entrepris leur activité dans l'Inde du Sud : « Le fait le plns significatif dans l'histoire contemporaine du christianisme non romain est la découverte de l'idée *(vision)* de l'Église en tant que communauté œcuménique. Pour comprendre l'entière portée de cette découverte, il est nécessaire de se rappeler que la Réforme protestante, avec toutes ses implications sociales et politiques, a obscurci pendant un certain temps le caractère œcuménique de l'Église ». A l'époque subséquente à l'écroulement de l'ordre médiéval, l'idée même des missions faisait défaut. En ce temps-là, ce furent les forces de la contreréforme qui gardèrent vivante, au sein de l'Église, l'idée d'une obligation missionnaire universelle. Tandis que François-Xavier se consumait en Asie dans un travail missionnaire intense, certains théologiens protestants passaient leur temps à démontrer que le mandat de la prédication de l'Évangile à toutes les nations avait seulement été donné aux Apôtres et avait pris fin avec eux. Cette idée demeurera ancrée dans le protestantisme durant plus de deux siècles [3]. Ce fut le renouveau missionnaire qui restaura, au sein du protestantisme, la conception de la catholicité de l'Église. Mais les jeunes

1. Cfr *AA*, 13 octobre.

2. Cfr *The International Review of Missions*, octobre, art. *The Christian World Mission in the Perspective of History*, p. 381-389. Le Dr. Ranson de l'Église méthodiste d'Irlande, est secrétaire général du Conseil missionnaire international.

3. Ce fait nous semble important à retenir dans les discussions autour de l'*éphapax* de l'Apostolat (CULLMANN). A ce sujet l'histoire même s'est chargée de mettre en évidence un aspect essentiel de la « succession apostolique » et de la « tradition », négligé par la Réforme, à commencer par Luther lui-même.

Églises qui constituent le fruit de ce renouveau portent les stigmates d'une chrétienté divisée. C'est ainsi que la nouvelle conscience œcuménique comporte une profonde tension tant d'ordre théologique que d'ordre pratique. Toute cette évolution porte à réfléchir sur la nature et la vocation de l'Église. Les circonstances ont également changé radicalement (deux guerres mondiales, indépendance politique en Asie et ailleurs, etc.). Des problèmes d'ordre directement théologique réclament une solution. L'histoire du mouvement missionnaire moderne pose la question : Quelle est exactement la relation entre l'Église et les missions ? L'activité missionnaire fait-elle partie de l'*esse* de l'Église ? Ensuite, le problème d'une confession mondiale d'une part, et l'unité locale de l'autre, soulève encore deux questions intimement connexes : Quelle est la nature de l'unité que le Christ souhaite pour son Église ? Et quelle est la relation de l'unité de l'Église avec sa mission envers un monde incroyant ? Enfin : quelle attitude adopter envers la culture et où réside la juste mesure ? Comment Dieu est-il présent dans l'histoire et quelle est, sous ce rapport, la relation de l'Église et du monde ? Toutes ces questions réclament une réponse urgente, dit l'A. La réflexion théologique doit plus que jamais accompagner l'Église sur son chemin. Entre temps, celle-ci avance, sans pouvoir attendre les réponses toutes faites.

A son retour de l'Inde, le prof. Nicolas ZERNOV a communiqué quelques-unes de ses impressions, qui touchent aux mêmes problèmes [1] :

La multiplicité des dénominations constitue une grande faiblesse en face des masses non chrétiennes. La nouvelle tâche qui s'impose envers une population qui prend conscience de son caractère national ne peut être exécutée par un christianisme divisé. Seuls les efforts combinés des chrétiens appartenant aux traditions orientales et occidentales de l'Église sont en mesure de créer ici une nouvelle communauté autochtone. Les chrétiens orientaux de l'Inde ont eu trop affaire avec leurs propres préoccupations domestiques pour assumer un rôle missionnaire envers les Indiens du dehors. Par contre, les chrétiens occidentaux sont suspects par suite de leurs fréquents rapports avec l'étranger. Bien que la situation actuelle soit peu encourageante, on peut former des espérances pour l'avenir car le désir de l'unité se fait sentir de plus en plus chez les divers chrétiens de l'Inde.

1. Cfr *The International Review of Missions*, oct., art. *Christianity in India and the Eastern Orthodox Church*, p. 390-396.

CATHOLIQUES ET AUTRES CHRÉTIENS. — *Orthodoxes.* — *The Orthodox Observer* (USA) d'août 1954 publie un article du professeur KARMIRIS d'Athènes sur *Le 900e anniversaire du schisme des Églises: 1054-1954.*

L'A. traite de « la division de l'Église une, sainte, catholique et apostolique en deux parties, notre Église orientale à nous, les Orthodoxes, et l'Église occidentale des Latins ». Les causes du schisme remontent beaucoup plus haut que 1054. La nature de ces causes du schisme était, d'une part, spirituelle et ecclésiastique (rivalité entre les deux sièges), et de l'autre, sociale et politique. Mais il y avait surtout de sérieuses différences dogmatiques dont les deux plus importantes sont la doctrine du primat de juridiction du pape de Rome et celle de la procession du Saint-Esprit « également du Fils ». Ces doctrines ont joué un rôle primordial dans la genèse du schisme et ces divergences doctrinales constituent les causes principales, réelles et profondes de la rupture ; les événements et les personnes n'en furent qne des occasions. Le prof. Karmiris donne ensuite sa conception, *modo apologetico*, des faits relatifs à l'histoire du schisme. Après cet exposé il se demande « si vraiment tout rapprochement, toute entente et tout règlement par économie des différences séparant les deux Églises-sœurs catholiques, l'orthodoxe et la romaine, est absolument impossible ». « Nous répondons sans hésiter que non, dit-il. Il suffit seulement que cette entente et ce règlement procèdent d'une étude scientifique sérieuse et impartiale des divergences, étude qui devrait être faite avec patience et charité à la lumière de la Sainte Écriture et de l'ancienne et authentique Tradition sacrée, après une longue préparation des esprits et des cœurs du clergé et des laïcs de part et d'autre. Nous croyons qu'il n'est pas impossible de jeter un pont sur le gouffre qui sépare les deux Églises. Au contraire, nous pouvons et nous devons le faire. Ce que scindèrent le manque de charité chrétienne et le péché des hommes, en particulier la vanité et les innombrables ambitions personnelles, ecclésiastiques, politiques, raciales et économiques, peut être réuni par la charité entre frères chrétiens. Cependant pour réaliser la réunion des deux Églises-sœurs, il faut d'abord viser à leur rapprochement, à la reprise de leurs relations interrompues depnis neuf cents ans, à leur rencontre dans le but d'une nouvelle connaissance mutuelle ». L'A. explique que du point de vue orthodoxe il n'y a de solution que si les « deux Églises catholiques » rejettent tout ce qui est venu s'ajouter à l'ancienne et commune tradition

ecclésiastique des sept conciles œcuméniques des huit premiers siècles et qui est inconciliable avec celle-ci. La tâche qui incombe à ce point de vue à l'Église romaine est, aux yeux de l'A., évidemment autrement lourde que celle de l'Orthodoxie.

Katholiki du 5 novembre reprend au quotidien athénien *Ethnikos Kiryx* un article de M. LOUVARIS, professeur à la Faculté de théologie de l'Université d'Athènes, sous le titre *Joute contre les moulins à vent,* dans lequel il traite des contacts interconfessionnels devenus si fréquents en Europe occidentale. Il poursuit :

« Les futurs prêtres catholiques sont dorénavant formés dans des séminaires en Grèce, alors que jadis ils venaient de l'étranger ou, en tous cas, recevaient leur formation en dehors du pays, au plus grand dam de leur sentiment national. Dans leurs églises on a pu entendre des sermons patriotiques et le dévouement des catholiques pendant la guerre était exemplaire. Grâce à l'éloignement des prêtres étrangers, les frottements — toujours minimes — causés par le prosélytisme ont cessé. Les catholiques de Grèce sont redevenus pleinement grecs... Le catholicisme en Grèce représente une minorité insignifiante, dévouée à son travail, vivant en harmonie avec la grande majorité orthodoxe ».

L'A. proteste contre les attaques faites à l'adresse des catholiques dans leurs sermons par certains prélats de l'Église orthodoxe. « Ils ravivent les divergences dogmatiques, sonnent l'alarme pour des dangers imaginaires, etc... Par leur activité, ils menacent de détruire ce qu'a construit le labeur de dizaines d'années... et sans raison, car les catholiques, loin de faire du prosélytisme, se tiennent sur la défensive et ne demandent qu'une chose : qu'on leur laisse la paix ».

Protestants. — Le *Katholikentag de Fulda* (31 août-5 sept.) a été marqué par un incident. Le Conseil de l'Église évangélique d'Allemagne a estimé que l'acte de consécration du peuple allemand à la Mère de Dieu lors du Congrès catholique, constituait un élément de trouble pour la paix confessionnelle. Le Conseil a approuvé la déclaration que l'évêque luthérien MEISER a aussitôt faite à ce sujet, en protestant contre l'inclusion de tout le peuple dans un acte qui est « incompatible avec la Parole de Dieu » [1]. Dans son sermon sur l'unité chrétienne prononcé

1. Cfr le texte de la déclaration dans *ELK,* 10 octobre.

au cours de la messe pontificale de clôture, l'archevêque JÄGER de Paderborn a fait allusion à cette réaction.

Mgr Jäger rappelle que l'époque des ghettos, catholiques d'une part et protestants de l'autre, n'est plus. Avec ses bouleversements, la guerre a brisé les dernières frontières sociologiques entre confessions [1]. Dorénavant, il importe de s'y prendre autrement, surtout en présence des dangers nouveaux qui nous sont communs, et notamment la déchristianisation et l'humanisme areligieux. Conscients de cette responsabilité commune, cette lutte a créé entre nous un climat de confiance et d'estime mutuelles. Néanmoins, il faut aussi éviter le danger d'un faux interconfessionalisme. L'antagonisme de jadis, qui revêtait souvent des formes que nous ne pouvons plus ni approuver, ni même comprendre, témoignait du moins d'un grand amour de la vérité. Aujourd'hui, l'indifférentisme envers elle est inquiétant. Maintenant, on appelle souvent tolérance ce qui n'est en réalité que lâcheté et souci de ses aises. Cette attitude est fausse et vit de demi-vérités. Les frères séparés ont le droit d'être toujours confrontés avec la vérité intégrale. Il est possible qu'un non-catholique puisse se heurter contre une vérité de foi ; il peut même être effrayé par l'un ou l'autre aspect de la vie catholique — c'est ici que l'archevêque rappelle l'incident — mais cela ne doit pas faire obstacle à ce que nous vivions intégralement notre foi. Ces chocs, par amour de la vérité, portent à la réflexion et font comprendre davantage la nature de la foi et de la vie de l'Église. Il faut pouvoir souffrir sous l'état de division des chrétiens et lutter ainsi dans la prière et le sacrifice pour l'unité chrétienne [2].

Dans *Unitas* de juillet-août 1954, le pasteur Roger SCHUTZ, supérieur de la communauté de Taizé, traite du « bon œcuménisme » :

L'A. signale d'abord quelques mauvaises voies œcuméniques : *a)* le *confusionisme* qui tend à réduire les divisions à de seules questions de psychologie, d'histoire, de vocabulaire. Le confusionisme

1. L'utilisation alternative des sanctuaires, rendue nécessaire par l'affluence des réfugiés, est caractéristique de cette nouvelle sitnation. Par ex. en Westphalie, 163 églises catholiques sont utilisées par les protestants, contre 97 églises protestantes prêtées aux catholiques ; en Rhénanie, 93 contre 70 ; en Hesse-Nassau, 51 contre 406 ; Schleswig-Holstein, 1 contre 215 ; Wurtemberg, 79 contre 379. Encore d'autres chiffres dans *SŒPI*, 5 mars.

2. Cfr *HK*, octobre, p. 30-32.

engendre la politique de l'autruche : pour réaliser l'unité, il suffit de s'embrasser; *b)* le *pragmatisme :* Loin de songer à nier l'utilité d'une collaboration pratique (recommandée d'ailleurs par de récentes encycliques), cette activité, utile en soi, ne peut être confondue avec l'œcuménisme. L'œcuménisme ne consiste pas à collaborer à des œuvres, mais à avoir la passion de ramener à l'unité des chrétiens séparés en divers groupes sociologiques. L'A. cite encore comme « mauvaises voies » : *c)* le *fédéralisme ; d)* l'*eschatologisme,* qui se contente pour le temps présent de l'idée d'une unité invisible ; e) le *réunionisme,* qui est également un faux œcuménisme. Il constitue l'expression collective du prosélytisme individuel. Il est l'attitude qui vise à un retour de certaines fractions collectives dans le sein de l'Église romaine. Il y a dans l'expression « retour » un de ces mots-clef qui ne devraient jamais être employés ; il sous-entend la négation de tout ce qui existe dans les confessions qui auraient à effectuer ce retour. Il faut plutôt parler d'« accomplissement », car cette expression implique que les autres Églises ont certaines marques de la vérité, même si elles ne jouissent pas de la vérité tout entière.

Le Fr. Schutz note encore deux attitudes intérieures à rejeter : *a)* le *sectarisme* (« il faut bien reconnaître ici que nous sommes tous susceptibles de tomber dans ce piège ») ; *b)* l'*intégrisme.*

Il énumère ensuite les bonnes voies : *a)* les dialogues (« le dialogue est l'inverse de la polémique ») ; *b)* la pureté d'intention ; *c)* l'objectivité ; *d)* la prière.

Signalons dans *The Student World* (nº 4, 1954) l'article de William NICHOLLS : *Evangelism, Proselytism and Ecumenism in Latin America* (p. 391-395). Contribution intéressante d'un anglican à la discussion engagée dans cette revue à ce propos. L'A. refuse de voir traiter l'Église romaine de l'Amérique du Sud comme une zone de mission pour les protestants.

Dans *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung* du 1er août, p. 235, on trouvera un rapport de Stewart HERMAN, secrétaire du Conseil luthérien national de la section de l'Amérique du Sud : Sur 160 millions d'habitants, 4 millions sont protestants dont 750.000 luthériens. Ces derniers constituent le groupe de loin le plus important numériquement de toutes les dénominations protestantes de l'Amérique du Sud. Le développement n'a rien de sensationnel, l'immigration ayant fourni le principal contingent.

La Civiltà Cattolica contient des articles détaillés du P. J. CAPRILE, s. j., sur la situation en Colombie : *Cattolici e protestanti in Colombia* (2 oct., p. 29-45) ; *I Protestanti in Colombia : vittime o insidiatori ?* (6 nov., p. 311-319).

Sur la même question le livre du R. P. Eduardo OSPINA, *Las Sectas Protestantes en Colombia. Breve Reseña histórica con un estudio de la llamada « Persecución Religiosa »*, Bogota, 1954, 172 p.

ORTHODOXES ET AUTRES CHRÉTIENS. — Dans le *St Vladimir's Seminary Quarterly*, été, 1954, p. 11-18 : le T. R. P. Georges FLOROVSKIJ : *The Orthodox Church and the World Council of Churches :*

« Il est parfaitement vrai que tout le mouvement œcuménique, tout comme toutes ses réalisations concrètes, a été commencé par les protestants et que ceux-ci y figurent en majorité numérique. Il est également vrai que la coopération des orthodoxes et des protestants implique certains malentendus et difficultés d'ordre psychologique et autre. Mais en tout état de cause, ces inconvénients sont réciproques. Il est difficile de dire qui est embarrassé le plus : l'orthodoxe par l'ambiance protestante ou le protestant par la présence des orthodoxes. C'est cet embarras réciproque qui donne au dialogue œcuménique son importance et sa vie » (p. 16).

L'Orthodoxie et les Églises orientales issues de l'hétérodoxie christologique des IVe et Ve siècles. — Le *Journal du Patriarcat de Moscou* publie des articles sur l'histoire des chrétiens de Saint-Thomas en Inde du Sud. *Sobornostj* a également donné des articles sur le même sujet. Dans sa lettre au Patriarche œcuménique relative à son voyage autour du monde, l'évêque JEAN ŠACHOVSKOJ lui recommande le troupeau des chrétiens du Malabar qui cherchent un appui spirituel [1].

1. Cfr *AA*, 14 novembre 1953. A l'arrivée des Portugais existait dans le pays une nombreuse chrétienté « nestorienne ». Elle fut « unie », mais bien vite une partie se sépara et finalement devint « jacobite ». Cette partie jacobite est représentée au milieu du XXe siècle par quatre groupes différents : *a)* la Communauté patriarcale encore toujours soumise au patriarche syrien jacobite ; *b)* la Communauté métropolitaine qui se proclame de foi orthodoxe et cherche l'union avec l'Orthodoxie historique ; *c)* l'Église Mar Thoma, fortement protestantisée (cfr *Chronique* précédente, p. 326, en note) ; *d)* l'Église catholique de rite syrien occidental (syro-malankarais), unie depuis une petite trentaine d'années (cfr *Chronique*, 1953, p. 283 ; et 1954, p. 171). Les catholiques de l'Inde sont donc de trois rites différents : syro-malabarais, syro-malankarais (dont la langue liturgique est, en partie, le malayalam, langue du Malabar) et latin.

Notons que la presse de langue grecque, même la presse religieuse semble oublier la notion de l'orthodoxie chalcédonienne. Ainsi depuis longtemps, elle parle de coptes, syriens et arméniens « orthodoxes ». A l'occasion de la visite de l'Empereur d'Éthiopie en Grèce, tous les écrivains et journalistes ont parlé de l'Empereur *orthodoxe*. *AA* du 25 août publie un article de tête portant le titre : *Un grand ami et co-religionnaire* qui se termine par un vibrant appel à la réunion des Églises « orthodoxes » (c'est nous qui mettons les guillemets), et la phrase suivante : « Quant aux différences dogmatiques, nous ne savons plus aujourd'hui, pas plus qu'eux-mêmes d'ailleurs, en quoi elles consistent ». Chose vraie sans doute, mais qui n'implique pas nécessairement que les dogmes des Églises monophysites soient cenx de l'Orthodoxie.

Ekklisia du 15 juillet donne — avec d'excellentes photographies — un compte rendu détaillé des cérémonies qui ont eu lieu : Doxologie à la métropole avec acclamations en gheez, don à Sa Majesté d'une croix pectorale en or au nom de l'Église de Grèce. On y lit le texte de la cérémonie religieuse et aussi du discours de Mgr SPYRIDON, archevêque d'Athènes. Extrayons-en ce qui suit : « Nous savons que cette piété (de l'Empereur) est... une réelle conviction fondée sur le fait historique que l'Église chrétienne — en Orient, l'Église grecque orthodoxe — est la mère et la nourricière des peuples... L'Empereur d'Éthiopie est le défenseur de l'Église et le propagateur de l'Orthodoxie dans le continent africain ».

ANGLICANS ET AUTRES CHRÉTIENS. — Le service de Communion organisé le 23 août à Evanston par l'Église épiscopalienne et auquel chacun fut invité à prendre part, a soulevé des PROTESTATIONS, non seulement parmi les épiscopaliens eux-mêmes mais aussi parmi les anglicans d'outre-mer.

« Le service semble être un nouvel exemple de la tentative de faire de l'intercommunion un moyen et non pas la fin des efforts en vue de l'unité. Cela a en le malheureux effet habituel d'offenser la conscience de nombreuses personnes, de diviser les esprits et de susciter de la méfiance envers le mouvement œcuménique »[1].

1. Cfr *CT*, 27 août. Retenons ici l'exclamation de ce correspondant du *Church Times* comme réaction au discours de l'orthodoxe Dr. Ch. MALIK, après beaucoup de théologie luthérienne et barthienne : « How refreshing to hear the voice of the Saints and the teachings of the Fathers ! »

Quelques membres de l'*American Church Union* y voyaient même un « acte officiel de schisme » et ont distribué à la porte de l'église épiscopalienne St-Marc des pamphlets pour faire connaître leur point de vue.

L'archevêque de Cantorbéry avait déclaré que cet acte concernait seulement l'Église épiscopalienne d'Amérique :

« Bien entendu, il n'y a pas eu de discussion avec d'autres Églises anglicanes au sujet du service de communion à Evanston, puisque l'Église épiscopale protestante est tout naturellement la seule autorité dans ce pays. La célébration se fera dans ses rites propres, par son propre évêque-président, en conformité avec ses propres prescriptions [1]. Dans un tel domaine, le reste de la communion anglicane ne s'attend pas à être consulté » [2].

Les Convocations de Cantorbéry et d'York d'octobre se sont occupées des problèmes concernant le RAPPROCHEMENT AVEC LES ÉGLISES LUTHÉRIENNES SCANDINAVES. La Convocation de Cantorbéry a adopté une résolution selon laquelle les membres de l'Église de Suède, aptes à communier dans leur propre Église, peuvent aussi le faire dans l'Église d'Angleterre. En outre, des ministres de l'Église suédoise peuvent être autorisés à prendre la parole dans des églises anglicanes. Sur un rapport de l'évêque Dr. A. M. RAMSEY, la question de la communion fut résolue dans le même sens à York pour les Églises luthériennes de Norvège, de Danemark et d'Islande [3].

Le Conseil général de l'ÉGLISE UNIE DU CANADA a approuvé le

1. L'évêque-président, le Rt. Rev. H. K. SHERRILL, s'est référé à une déclaration de la Convention générale de Boston en 1952 autorisant d'inviter tous les baptisés aux réunions œcuméniques. Cfr le texte, *LC*, 29 août, p. 25.

2. Cfr *CT*, 20 août. La feuille anglo-catholique d'extrême droite *The Messenger of the Catholic League*, octobre-décembre, s'en montre très émue : « Ce fut à espérer que les anglicans loyaux s'abstiendraient de participer à cette flagrante rupture de principe : aucun orthodoxe n'en pourrait agir ainsi. Mais, hélas ! le scandale était souligné par le fait que l'archevêque de Cantorbéry, qui occupe une place éminente au Conseil (œcuménique des Églises) et est tout naturellement considéré comme le chef des Églises anglicanes, y a pris part et a reçu la sainte communion. Cela est un affront à la loyauté et à la conscience des fidèles et détruit notre confiance en son gouvernement » (p. 3).

3. Cfr *CEN*, 29 octobre.

projet consistant à établir un texte tendant à l'union de cette Église (2.850.000 communiants) avec l'Église d'Angleterre au Canada (2 millions) [1].

CONGRÈS ANGLICAN DE MINNÉAPOLIS. — Le Congrès, qui s'est tenu du 4 au 13 août, a réuni 657 délégués de 325 diocèses de la communion anglicane du monde entier. Cette assemblée — qui fut la première de ce genre à siéger hors de Grande-Bretagne — avait pour thème : *L'appel de Dieu et la mission de la communion anglicane.* Le rapport de clôture énumère les nombreux sujets discutés à cette occasion. Sur la VOCATION de l'anglicanisme, le rapport dit qu'« en vérité, être anglican, c'est unir en soi dans une corrélation vivante la tradition catholique et la tradition protestante. La tension entre elles devient créatrice lorsqu'elle se manifeste dans la charité. En fait, c'est ce qui devrait caractériser la vie de chaque diocèse ». Des encouragements sont prodigués en vue d'une intensification de la participation au mouvement œcuménique et au travail pour l'Unité sur le plan local entre chrétiens de diverses confessions.

Au sujet de l'ÉGLISE DE L'INDE DU SUD, le rapport est extrêmement bienveillant :

« Nous proposons qu'un groupe nommé à cet effet dans chacune des Églises de la communion anglicane s'informe sans tarder de l'évolution de l'Église de l'Inde du Sud (CSI), en sorte que toute la communion anglicane soit dûment renseignée sur ce courageux essai d'union. Tant à ceux de notre propre confession qui se sont joints à l'Église de l'Inde du Sud qu'à ceux d'autres confessions qui se sont également unis à eux, nous voudrions donner l'assurance de notre communion fraternelle dans la prière et dans le service de Jésus-Christ. Nous nous réjouissons de la perspective du jour où l'intercommunion sera complète entre eux et nous, et nous prions avec espoir pour que Christ nous conduise par l'obéissance à son Esprit à accomplir sa volonté d'union de tout son peuple » [2].

1. Cfr *SŒPI*, 15 octobre.
2. Cfr *LC*, 29 août, p. 17. On sait qu'en 1955 les Convocations de l'Église d'Angleterre aborderont la question des relations avec le CSI. La question se révélera probablement plus compliquée en Angleterre qu'aux États-Unis. Voici ce qu'écrit le R. P. F. DALBY, supérieur général de la Société de Saint-Jean l'Évangéliste, dans *The Cowley Evangelist* d'octobre :

La revue épiscopalienne *The Living Church* du 22 août note que « la question d'une autorité centrale pour la communion anglicane constituait un des problèmes épineux que le congrès avait à envisager au cours des discussions de sa session générale sur « *Notre culte* », second sujet du programme » (p. 9).

CATHOLIC CONGRESS. — Le président de ce congrès (1-3 août), l'évêque épiscopalien Burrill de Chicago, a dû dissiper un malentendu. Ayant plusieurs fois mentionné « l'Église catholique », on croyait que c'était de l'Église catholique romaine et de la nécessité de s'y unir qu'il voulait parler [1]. Le congrès était un congrès international d'Églises de tradition catholique et s'est tenu à Chicago. Au cours des différentes conférences on souligna avec insistance que les sacrements et le ministère apostolique constituaient des éléments essentiels d'unité [2].

CONGRÈS DE LA LIGUE INTERNATIONALE POUR LA FOI ET LA CONSTITUTION APOSTOLIQUES (ILAFO). — Un congrès, de modeste proportion celui-ci (une trentaine d'anglicans, orthodoxes, vieux-

« Dans beaucoup de milieux on plaide puissamment pour l'intercommunion sans délai. A mon avis cela serait tout à fait désastreux. Quelque haute opinion que certains théologiens compétents puissent avoir des ordinations épiscopales actuelles du CSI et quelque grande admiration que l'on puisse avoir pour ce que l'Église fait en Inde et pour le noble idéalisme de ses dirigeants, il reste que des ministres qui n'ont pas reçu d'ordination épiscopale (c'est-à-dire : par un évêque) accomplissent à présent les mêmes fonctions que ceux qui en ont reçu, sans distinction. Cet état de choses continuera indéfiniment aussi longtemps que le CSI reste en pleine communion avec les groupements qui lui sont apparentés. Si donc l'Église d'Angleterre entre avec lui en relation de pleine communion, elle proclamera pour la première fois dans son histoire et devant le monde entier qu'elle ne considère pas l'ordination épiscopale comme nécessaire mais seulement comme utile. Cela peut être l'opinion privée de nombreux membres de notre clergé à l'heure actuelle ; mais jusque maintenant cela n'a jamais été l'enseignement officiel de notre Église, tel que le *Prayer Book Ordinal* l'expose. Il est important que nous soyons tous bien conscients de ce fait ; et nous devons être préparés à maintenir notre position avec autant de fermeté que de charité, et à soutenir surtout toute l'Église par notre prière » (p. 109). — La revue *Theology* de juillet consacre la plupart de ses pages aux problèmes posés par l'Union de l'Inde du Sud.

1. Cfr *LC*, 22 août, p. 18. La presse surtout l'avait interprété ainsi.
2. Cfr *Id.*, 15 août, p. 15-17.

catholiques et protestants), s'est tenu du 26 au 30 juillet à De Koven Foundation, Racine, Wisc. Il était placé sous la présidence de Bishop BRADY, coadjuteur de Fond du Lac. Le thème était en corrélation avec celui d'Evanston : *Le Christ, espérance du monde, en relation avec la nature de son Corps, l'Église.* Le R. P. Georges FLOROVSKIJ a traité de la *Continuité de l'Église et du ministère ecclésiastique en relation avec l'Eschatologie et la Session de Notre-Seigneur au ciel.* Le congrès a défini à nouveau le but de la Ligue, fondée à Lund en 1952. Elle veut réunir tous ceux qui, dans les diverses confessions, prennent à cœur la défense des valeurs catholiques traditionnelles menacées par certains projets de réunion ou de relations interecclésiastiques. Tout en voyant dans le mouvement œcuménique une marque précieuse de dynamisme et de réveil, les membres de l'ILAFO tiennent à mettre l'accent sur l'affirmation souvent répétée par les dirigeants du mouvement : que le Conseil œcuménique n'est pas une super-église d'une part, et de l'autre qu'il n'est pas simplement pan-protestant [1].

MOUVEMENT ŒCUMÉNIQUE.

The *Ecumenical Review* d'octobre, n° 1, apporte les premiers échos de l'Assemblée d'Evanston. On ne sait au juste ce qui a guidé le choix des relateurs, à noms souvent inconnus ; heureusement qu'un sommaire *Who's Who* fait, comme d'habitude, la présentation.

On a demandé leurs impressions générales sur la conférence à : Walter G. MUELDER, Boston ; W. FREYTAG, Hambourg ; Chrysostome KONSTANTINIDIS, Istanbul. Leurs opinions sur le thème général de la conférence et sur ses thèmes subsidiaires dans leur ordre numérique à : Ralph Douglas HYSLOP, Berkeley, Californie ; Juhanon MAR THOMA, métropolitain de l'Église syrienne Mar Thoma du Malabar, un des nouveaux présidents du Conseil œcuménique des Églises ; Pierre MAURY, Paris ; D. L. MUNBY, Aberdeen (Écosse) Walter William VAN KIRK, New-York ; Gerhard BRENNECKE, Berlin ; Kathleen BLISS, Londres. Toutes ces relations tout en appréciant différemment, comme il se devait, des points particuliers, s'accordent pour louer la communauté œcuménique (fellowship)

1. Sur ce congrès cfr *LC*, 15 août, p. 9 et *CT*, 13 août.

qu'aucune divergence d'ordre théologique ou non théologique n'a pu léser à Evanston et qui, au contraire, en est sortie grandie. — Il est impossible d'entrer ici dans les détails toujours utiles et intéressants de ces avis. Choisissons-en deux, celui du P. KONSTANTINIDIS et de Mme BLISS. Le professeur de Chalki se montre satisfait des travaux concrets et clairs des sections de la conférence, mais il leur reproche, surtout à ceux de *Foi et Constitution*, un lien trop lâche et même artificiel avec le thème principal et souhaite sur ce point du progrès à l'avenir ; il s'inquiète plus généralement de l'humeur anti-théologique qui a dominé à Evanston dans l'intention de populariser l'esprit œcuménique ; l'intention est bonne, croit le P. K., mais elle choisit des moyens erronés parce qu'insuffisamment doctrinaux, pour la réaliser. Les manifestations religieuses d'Evanston ont paru manquer de relief à notre théologien, mais il se réjouit de ce que le problème de l'intercommunion n'ait pas été soulevé sans pour autant avoir tous ses apaisements pour l'avenir. Quant à l'éminente *Laywoman* de l'Église d'Angleterre, elle commente le sujet : *The Laity — the Christian in his Vocation*, et sa grande expérience lui permet des aperçus nouveaux et riches sur ce nouveau domaine œcuménique promis, croit-on, à un grand développement.

En fait de documents, la Revue publie : le Message d'Evanston, la déclaration de l'Assemblée et celle particulière des délégués orthodoxes à propos du rapport sur le thème principal ; les résolutions concernant les Affaires internationales et les relations interraciales ; la déclaration du secrétaire général. Suit le *World Council Diary*, où l'on trouve des remarques incisives sur l'Assemblée et sur la réunion du nouveau Comité central après Evanston ; elles seraient à citer toutes. La bibliographie mentionne une nouvelle collection quasi officieuse : *Oekumenische Profile, Gestalten der einen Kirche in aller* Welt, dirigée par GUENTER GLOEDE. Heimatsdienst Verlag, Berlin (fascicules de 16 p. chacun).

Nous parviennent déjà les premières PUBLICATIONS SUR EVANSTON ; nous les faisons figurer dans la Chronique pour leur conserver leur superactualité. Le record de vitesse est détenu par : EVANSTON DOKUMENTE ; BERICHTE UND REDEN AUF DER WELTKIRCHENKONFERENZ IN EVANSTON 1954, herausgegeben von Dr. FOCKO LÜPSEN. Luther-Verlag, Witte Ruhr.

Ce volume de 358 p. est divisé en deux parties. La première contient : le Message, les Rapports des sections et en appendice la déclaration sur l'Espérance d'Israël (qui fut une, sinon *la* surprise de l'Assemblée) et celle des délégués orthodoxes sur le rapport de *Foi et Constitution ;* la seconde partie se subdivise : 1. Les exposés sur le thème principal ; 2. Les rapports concernant le Conseil œcuménique depuis Amsterdam jusqu'à Evanston. 3. Les exposés sur les six sous-thèmes ; 4. Discours dans les séances publiques. Tous les textes sont donnés dans leur traduction allemande officielle. Suivent : une Postface de l'éditeur donnant les principes qui l'ont guidé dans son travail ; la nomenclature de la Présidence, des Comités Central et Exécutif du Conseil œcuménique, un *Who's Who* des orateurs.

EVANSTON SPEAKS. — REPORTS FROM THE SECOND ASSEMBLY OF THE WORLD COUNCIL OF CHURCHES, Aug. 15-31, 1954. Published for the World Council of Churches by the S. C. M. Press, London (16 p.) 2/6.

La Préface précise la signification d'Evanston et explique l'absence dans l'opuscule des documents relatifs au thème général de l'Assemblée : ils seront publiés plus tard, avec un résumé des discussions, par les soins du Conseil. En fait de documents le volume contient donc, le Message et les Résolutions, votés par l'Assemblée, et les rapports des six sections, qui, d'après la formule classique, « ont été reçus par l'Assemblée qui les recommande à l'attention des Églises pour études et décisions pratiques », et aussi pour rapport au Comité central. Ils sont précédés par de très intéressantes et courtes introductions. Le volume contient une liste bien fournie d'Errata, fruit probable de la hâte dans sa publication.

EVANSTON ESSENTIALS. *A Selection from the Message and the Reports of the Second Assembly of the World Council of Churches.* Published by the British Council of Churches. Londres, 15 p., 6 d.

Cet opuscule ne contient pas non plus le thème principal. Il donne le plus d'extraits du rapport sur l'évangélisation.

Foi et Vie, novembre-décembre, contient des textes intégraux en français de plusieurs conférences faites à Evanston (W. A. VISSER 'T HOOFT, E. SCHLINK, A. NYGREN, G. FLOROVSKIJ, C. W. RANSON, C. RAY, C. L. PATIJN, P. K. DAGADOU,

O. F. NOLDE, R. NIEBUHR, J. L. HROMADKA), avec des notes complémentaires concernant l'Assemblée [1].

Le secrétaire actuel de la commission Foi et Constitution, le Dr. J. Robert NELSON, continuant la coutume établie par ses prédécesseurs, le professeur Léonard Hodgson et le Dr. Oliver S. Tomkins, a publié des sujets d'intercession accompagnés d'une litanie et de prières, en vue de la SEMAINE DE PRIÈRE POUR L'UNITÉ CHRÉTIENNE 1955. Parmi les intentions quotidiennes d'intercession citons les suivantes :

Pour que la volonté de Dieu pour l'unité s'impose à ceux qui étudient et enseignent les Saintes Écritures (2).

Pour que Dieu transforme tous les chrétiens qui laissent les facteurs sociaux, culturels, raciaux et psychologiques perpétuer les divisions des Églises (3).

Pour que tous les chrétiens puissent vraiment désirer l'unité de l'Église de Jésus-Christ, et que Dieu les rende capable de croître ensemble dans l'unité (8).

25 novembre 1954.

1. Du côté catholique, signalons ici trois témoignages plus ou moins oculaires sur l'Assemblée : R. P. C.-J. DUMONT, o. p., *Premières impressions de la Conférence d'Evanston*, dans *Vers l'Unité Chrétienne*, juillet-octobre, 9, p. 73-90) ; H. et L. MORREN, *Evanston, 1954. Deuxième Assemblée mondiale du Conseil œcuménique*, dans *La Revue Nouvelle*, 15 novembre, p. 455-463. Et dans *The Living Church* du 19 septembre, p. 10-11, *A Roman Catholic looks at Evanston*.

Notes et documents.

Du Protestantisme à l'Église.

L'ouvrage que vient de faire paraître le R. P. Louis Bouyer, de l'Oratoire, « Du Protestantisme à l'Église »[1], mérite ici plus qu'une simple recension. Il est en effet l'ouvrage, le plus important et le plus pénétrant sans doute que nous ait livré la théologie catholique sur un tel sujet, et s'attache à décrire le drame propre au mouvement chrétien protestant en rupture avec l'Église, à en dégager les racines profondes, afin d'élucider le problème qu'il pose et qui pourrait s'énoncer comme suit : « Comment a-t-il pu se faire, que le mouvement de la Réforme, animé et nourri dans son âme originelle des revendications et des valeurs catholiques les plus authentiques, se soit aussitôt précipité dans des négations et des oppositions ruineuses qui l'ont fixé définitivement dans l'hérésie ? » Ce déchirement interne qui affecte le corps vivant du protestantisme depuis quatre siècles, l'A. le découvre et le met à nu, non seulement avec l'exactitude de l'information, mais aussi avec la sympathie profonde de celui qui en a vécu et éprouvé les douleurs.

Les éléments positifs de la Réforme sont magnifiés dans une première partie : absolue gratuité du salut, souveraineté de Dieu, justification par la foi, autorité des Écritures. Les affirmations fondamentales des Réformateurs ainsi que les grands thèmes des spirituels et théologiens protestants s'y trouvent confrontés avec les déclarations du Magistère et les écrits des mystiques catholiques, afin d'en manifester l'accord profond. Pages singulièrement riches, non seulement en ce qu'elles font sentir ce qu'il y a d'authentique et d'inaliénable dans la spiritualité protestante, mais aussi en ce qu'elles soulignent, aux yeux des âmes catholiques, des vérités de vie qu'un climat de polémique a pu estomper dans certaines habitudes de conscience et de comportement. Pages utiles aussi pour la théologie catholique, parce qu'elles dénoncent un vice de méthode trop en faveur chez les apologètes ; il arrive en effet trop souvent que les

1. Louis Bouyer, *Du Protestantisme à l'Église*. (Coll. « Unam Sanctam ». 27). Paris, Éd. du Cerf, 1954, in-8, X-254 p.

controversistes n'embrassent le champ du débat protestant que sous un certain angle : celui du bastion solide des condamnations dogmatiques derrière lesquelles ils s'abritent. Dans cette perspective partielle, ils s'efforcent de convaincre l'adversaire d'obstination malsaine dans l'erreur, aveugles qu'ils sont eux-mêmes à l'endroit de ses intentions profondes et des instances hautement autorisées dont il a droit de se réclamer. Un des effets les plus bienfaisants du livre du P. Bouyer sera d'avoir fait bon marché définitivement d'une méthode polémique myope et, au demeurant, absolument stérile.

Si le jaillissement primordial était aussi pur et aussi inattaquable dans ses principes, pourquoi donc l'Église a-t-elle rejeté la Réforme et les Réformateurs ? Nous nous trouvons ici au tournant décisif du livre. C'est que ces principes, dans les développements et les systématisations qu'ils ont reçus en fait au sein du protestantisme, se trouvèrent entraînés très tôt et « comme par une mystérieuse fatalité, à revêtir un aspect négatif qui en dévore la substance ». L'affirmation du « *sola gratia* » va s'identifier avec une théorie particulière qu'on appellera la justification forensique ; le « *sola fide* », avec la négation de toute réalité de salut en dehors de la foi elle-même ; la souveraineté de Dieu, avec l'impossibilité absolue d'une quelconque sainteté dans l'homme qui ne soit pas un affront intolérable à la toute-sainteté de Dieu ; l'autorité souveraine des Écritures, avec le refus absolu de toute valeur à la Tradition doctrinale, explicitant le donné révélé. Or de telles négations n'ont avec les principes positifs aucun lien nécessaire ; bien plus il n'est pas très malaisé d'aligner les démentis flagrants que leur inflige l'Écriture elle-même. Comment expliquer ce phénomène ? « La réponse, pour l'historien, ne peut faire l'objet d'aucune hésitation. Pas plus que les Réformateurs n'avaient trouvé dans l'Écriture ce singulier et désespérant univers, ils ne l'ont inventé eux-mêmes. C'est l'univers philosophique, tout simplement, dans lequel ils avaient été instruits et nourris par la scolastique décadente » (p. 166). L'analyse est ici du plus haut intérêt.

La pensée d'Occam et du nominalisme en général imprégnait la théologie catholique de l'époque, dans laquelle Luther lui-même fut formé. Or une telle pensée, en évacuant la notion même de substance et toute possibilité de relations réelles entre les êtres, ne pourra, dans l'intuition luthérienne, que poser un Dieu incommunicable à sa créature, et un homme voué irrémédiablement à sa solitude. De là l'incapacité pour la pensée catholique contemporaine

que viciait semblable philosophie, soit d'admettre ce qu'il y avait de positif dans la Réforme, soit de déceler la racine de toutes ses erreurs : le « *De libero arbitrio* » d'Érasme en témoigne. De là la nécessité chez les protestants de pousser le système jusqu'à ses dernières conséquences afin de sauvegarder les intuitions positives fondamentales : Luther répliquera par le « *De servo arbitrio* ». « Si ces Réformateurs, sans le vouloir, sont devenus hérétiques, la faute n'en est pas du tout au radicalisme de leur Réforme, mais à son insuffisance, à sa timidité, à sa lucidité très imparfaite » (p. 166). L'A. montre enfin, dans un aperçu saisissant, comment toute l'histoire du protestantisme subséquent, avec ses relâchements et ses « revival » périodiques, se ressent de cette force originelle ambiguë, propulseur perpétuel de ce mouvement oscillatoire allant du protestantisme libéral vidé de toute substance surnaturelle à l'extrinsécisme divin le plus absolu que Barth a poussé à la limite. A ce destin, le protestantisme ne peut échapper aussi longtemps que ses valeurs permanentes ne seront pas dégagées du climat mental où il est né.

Une aussi brève esquisse ne peut rendre que très imparfaitement la vigueur de la thèse du P. Bouyer et des développements dont elle fourmille. Un de ses mérites majeurs, parmi tant d'autres, est d'avoir sorti cette controverse protestante des procès de tendances, voire de personnes, où elle avait coutume de descendre et de s'avilir, pour la situer sur le plan véritable de la pensée religieuse. En montrant l'hypothèque très lourde que la théologie décadente, en faveur dans l'Église d'avant la Réforme, a fait peser sur l'évolution de celle-ci et en posant avec loyauté les responsabilités intellectuelles, l'étude du P. Bouyer engage à la fois au respect et à l'humilité : elle met en lumière le bienfait du magistère infaillible qui, par ses condamnations, a préservé la foi d'erreurs pernicieuses ; sans toutefois entretenir l'illusion de ceux qui imaginent l'infaillibilité à la façon d'une clairvoyance sans limite et d'une vigilance sans faiblesse.

Quels que soient les réactions et les commentaires qu'un tel livre puisse susciter, il est et restera une œuvre capitale que ne peut ignorer aucun œcuméniste comme aucun historien de la pensée religieuse.

E. BEAUDUIN.

Bibliographie.

I. DOCTRINE

Fridericus Stegmüller. — Repertorium biblicum Medii Aevi. T. III : Commentaria. Auctores H-M. Madrid, Inst. Fr. Suárez, 1951 ; in-8, 584 p.

On sait l'importance d'une science biblique encore jenne : l'histoire de l'exégèse des textes. L'étonnante abondance de la tradition latine se révèle par la publication échelonnée du présent inventaire. Comme précédemment (cf. *Ir.*, t. 25, 1952, p. 93), pour chaque auteur, une brève chronologie et la bibliographie succincte des études et des éditions précèdent le détail des œuvres exégétiques, dont on signale alors les éditions et les mss. Parmi les commentateurs de cette tranche d'alphabet, l'article concernant S. Jean Chrysostome en latin est particulièrement nourri et soigné. On trouvera les importants Pères latins, S. Hilaire et S. Jérôme, également S. Isidore de Séville, chacun environné d'une frange abondante d'œuvres d'authenticité snspecte. Nommons quelques amis de l'Orient : Julien d'Éclane, Jean Gerson, Jean de Torquemada ; des excentriques : Joachim de Flore et ses émules les joachites ; les premiers réformateurs, Jérôme Savonarole, Jean Wiclif, Martin Luther ; des auteurs qui ont mérité des Saintes Lettres : Honorius d'Autun, Hugues de St-Cher, H. de St-Victor, Yves de Chartres et Ludolphe le Chartreux. Quant aux inconnus, il sera possible maintenant de les extraire d'un oubli injuste. La suite annoncée, les dissertations et les index permettront de tirer tout le parti désiré de ce répertoire monumental. D. M. F.

P. Paul-Marie de la Croix, O. C. D. — L'Ancien Testament, source de vie spirituelle. (Études carmélitaines). Paris, Desclée de Brouwer, 1952 ; in-8, 930 p.

L'intérêt que l'exégèse critique et historique portait à l'A. T. devait avoir sa répercussion dans le domaine de la spiritualité ; nous assistons aujourd'hui dans les milieux catholiques à un renouveau de la piété biblique. Le présent ouvrage en est un exemple. Fruit d'une méditation personnelle de l'A., un « fils de prophètes », il aidera à trouver Dieu. La division de l'ouvrage (Dieu et l'âme, Amour divin, Chemin de Dieu) est peut-être trop inspirée par des schémas de spiritualité moderne, et on aurait pu souhaiter que l'A. achève les différents thèmes par des textes néotestamentaires. Mais il reste que cet essai aura le mérite de rapprocher le lecteur de l'Écriture. D. N. E.

Régis Bernard. — L'image de Dieu d'après saint Athanase. (Théologie, 25). Paris, Aubier, 1952 ; in-8, 160 p., 495 fr. fr.

Le sujet traité dix ans plus tôt par le P. Schömann d'un point de vue sémantique, est développé ici selon sa portée théologique. Avec méthode et clarté, les textes défilent sous nos yeux, analysés en deux groupes, le *Contra Gentes — de Incarnatione* et les œuvres antiariennes. L'A. souligne avec soin l'originalité de la pensée d'Athanase par rapport à ses devanciers. Celui-ci n'a pas laissé lui-même de synthèse sur ce point mais sa doctrine est ferme, exprimée par son insistance snr les points saillants. Le texte qui affleure partout est Col. 1,15. « C'est lui l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la création ». La notion d'image apparaît très heureuse pour rendre compte de la personnalité du Christ. Elle affirme la consubstantialité et marque le rapport d'origine sans risquer le subordinatianisme. Son rôle de manifestation n'est cependant pas rattaché par saint Athanase à cette notion. Notre docteur partant de *Gen.* 1, 26 : « créé à l'image et à la ressemblance », ne conserve que le *κατ' εἰκόνα* et le développe dans le sens de la participation. Puisque l'aspect ontologique retient son attention plus que le psychologique, la « ressemblance » n'a pas sa faveur. En conclusion, « il a glané presque tous les éléments chez ses devanciers, mais il a filtré et coordonné en fonction d'une pensée nettement unifiée ». « Le peu qui nous reste de saint Alexandre d'Alexandrie (lecteur intelligent d'Origène) nous donne à penser que son successeur tenait de lui cette idée forte et précise du Verbe Image ». D. M. F.

Gerhard Fittkau. — Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus. (Coll. Theophaneia). Bonn, Hanstein, 1953 ; in-8, 230 p., DM. 19,80.

Cette étude, qui s'appuyait sur un autre travail, malheureusement perdu par la guerre, entend clarifier la notion de mystère chez S. Jean Chrysostome. Ce n'est pas une polémique contre Casel, mais tout en traitant la notion dans son ensemble, l'A. se réfère constamment à la *Mysterienlehre*. Le chapitre d'introduction résume les positions de l'École de Maria-Laach *(Kulteidos)* et souligne l'importance accordée par cette dernière au témoignage de S. Jean Chrysostome. Puis l'A. passe à la notion de mystère en général chez S. Jean Chrysostome, conception dont les contacts sont étroits avec le mystère de Daniel et surtout de S. Paul. L'A. voit le noyau du mystère dans une structure essentiellement surnaturelle, ordonnée à une connaissance de même type. Cette réalité saisie par la foi réclame une attitude morale bien déterminée — l'aspect éthique est souligné tout au long du travail. Le mystère comprend trois stades et à chacun de ceux-ci s'attache plus spécialement un vocable particulier : mystère caché en Dieu : *ἀγνοούμενον* ; mystère révélé : *θαυμαστὸν καὶ παράδοξον* ; mystère communiqué : *ἀπόρρητον*, ce dernier terme excluant la sophistique hérétique. Ce mystère est à mi-chemin entre le simple mystère doctrinal de Prümm et des scolastiques modernes d'une part, et du mystère cultuel en réaction contre ces derniers de l'autre. Une seconde section est consacrée à l'essence du mystère sacramentel. Elle s'articule autour des vocables *αἰσθητόν-νοητόν* (connaissance naturelle-connaissance de la foi) et les expressions de crainte (*φρικτόν*, etc.) liées non à la majesté redoutable (contre Bishop, Jungmann, Adam, Otto et Casel) mais à l'incompréhensible miséricorde de Dieu et à l'attitude *éthique* nécessaire de la part de l'homme. Enfin dans une troisième partie

tous les arguments de Casel en faveur de sa présence mystérique, aussi bien dans le baptême que dans l'Eucharistie, sont montrés, avec raison, sans fondement. Chrysostome s'apparente en fait aux théologies *'Christus Passus'*. Les adversaires de la doctrine des mystères marquent donc un point. D. H. M.

Ch. Journet. — Introduction à la Théologie. Paris, Desclée de Brouwer, 1947 ; in-16, 331 p.

Plus que d'une introduction systématique et d'une seule venue, il s'agit ici d'une masse de réflexions, de pensées, d'essais, de citations et d'exemples, arrangés ensuite et groupés sous des titres qui pourraient être ceux d'une introduction à la théologie. Tant de problèmes y sont soulevés avec clairvoyance, dont la solution est insinuée plutôt que méthodiquement développée. La définition de la théologie historique — « histoire du salut dans l'humanité, à toutes ses étapes » — nous paraît heureuse. On se demandera seulement et on se redemandera si, vraiment, la place demeure libre pour une théologie qui ne serait pas celle de l'histoire et si, vraiment, une science de Dieu en soi est possible, qui use de l'analogie, de la « suranalogie » ou de la « transanalogie ». Le choix ou l'invention de ces substantifs est sans doute très heureux, mais ne sont-ils pas le camouflage euphémique d'une impuissance qui ne veut pas s'avouer foncière ? Chaque page de ce volume est de natnre à susciter de plus amples recherches et à stimuler une réflexion que beaucoup de trouvailles opportunes contribueront à aiguiller sur la bonne voie. D. B. R.

Emanuel Hirsch. — Geschichte der neuern evangelischen Theologie, TT. IV et V. Gütersloh, Bertelsmann, 1952 et 1954 ; in-8, VII-612 et VII-664 p., le vol. DM. 44.

Les trois premiers volumes de l'imposante œuvre historique d'Emanuel Hirsch (cfr *Ir.*, XXIII (1950), p. 362 et XXV (1952), p. 105) trouvent leur achèvement dans les deux tomes présents, menant à terme le minutieux exposé de l'évolution de la théologie évangélique dans ses rapports avec les tendances dominantes de la pensée européenne entre 1648 et 1870. Le t. IV contient en majeure partie l'époque de l'*Aufklärung* allemande, à partir de 1740. Ici encore l'A. ne se contente pas d'une simple description ; il assiste lui-même en spectateur intéressé aux péripéties de la pensée protestante, et applaudit à son attitude accueillante vis-à-vis des idées nouvelles du monde moderne. Il ne cache pas par ex. son admiration devant l'exploit des « néologiens », comme Spalding, Semler ou Töllner, qui ont enfin réussi à dissoudre le « mariage contre nature entre la théologie augustinienne et la théologie réformée », en supprimant la notion de la grâce infuse et en délivrant la pensée chrétienne de toute la conception augustinienne du péché originel. En tout cas, on saura gré à Hirsch d'avoir avec grande franchise et à l'aide de son étonnante érudition, puisée aux sources mêmes, mis en évidence la portée fondamentale de l'évolution de la pensée protestante des derniers siècles. Quant au luthéranisme allemand en particulier, les études de l'historien catholique Walter Zeeden (cfr son *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums*, Fribourg, 1950) trouvent ici une confirmation solide. On voit

chez Hirsch, avec toute la clarté désirable, comment les théologiens réformés de la période en question — et, somme toute, Hirsch lui-même, le dernier grand représentant de l'ancienne école libérale — ont vécu dans la conviction de continuer la Réforme ; et ce, en contribuant de toutes leurs forces à l'émancipation de la raison et de la culture, ce qui dans leur pensée, ne nuisait pas aux valeurs de la foi. Mieux qu'ailleurs on constate dans cette vaste étude historique comment la Réforme, qui avait commencé comme un mouvement foncièrement chrétien dans le sens traditionnel, aboutit à nn moment donné à des résultats diamétralement opposés à l'intention première des Réformateurs. De Luther même par ex. ne resterait en fin de compte qu'une seule image, un souvenir bien pâle : celui d'un champion de la liberté. La théologie devient subordonnée aux catégories d'une pensée profane toujours en transformation. C'est bien aussi la critique que Max GEIGER[1] adresse à l'œuvre de Hirsch, pour autant que celui-ci ne veuille voir dans cet état de choses qu'une pure ligne de continnité par rapport aux débuts de la Réforme, en considérant des hommes comme Fr. Oetinger, Johann Hamann, Matthias Claudius ou Johann Lavater comme de pienx *outsiders*, qui demandent peu d'espace (la philosophie de Wolff occupe ici, 43 pages, l'idéalisme de Fichte 70, tandis qu'à Oetinger sont consacrées 8 pages, à Hamann 7). Le fait est qu'il s'agit là d'exceptions parmi les théologiens d'alors, et Geiger ne saurait prendre ses désirs pour la réalité. Ceci pronve surtout que c'est le manque d'une *regula fidei* bien ferme qui a poussé à cette évolution de la théologie évangélique, que H. décrit avec tant de maîtrise. Il faut noter encore qu'au début du XIXe s. la démonologie était à peu près totalement exclue de la théologie protestante (T. V, p. 140-143), ce qui, du reste, ne va pas sans alarmer certains milieux, pour lesquels H. ne montre pas grande sympathie (cfr chap. 48, sur l'antagonisme entre le rationalisme et le « supranaturalisme »). Le chap. 49 donne nn exposé intéressant des divergences autour de l'idée de l'Église (Löhe, Vilmar, Kliefoth, etc.). Trois grandes figures dominent dans les pages suivantes : Hegel, Schleiermacher et Kierkegaard, tandis que les deux derniers chapitres (54 et 55) abordent la théologie de la critique historique (Strauss, Bauer, etc.) et les avant-coureurs de l'époque récente avec ses brusques transmutations dans les domaines scientifique, économique et spirituel (Feuerbach, Fechner, Darwin, Marx, etc.). Les jugements de valeur que H. mêle constamment à ses analyses historiques ne seront le plus souvent pas les nôtres, mais il y a dans ses options et critères tant de candeur et d'ouverture qu'on ne risque nulle part d'en être dupe. L'attitude de réceptivité accueillante devant les idées nouvelles, que H. appelle chez ses héros favoris l'« amour de la vérité », a cependant chez H. lui-même certaines limites significatives : il est hermétiquement fermé aux choses concernant l'histoire et la réalité de l'Église catholique, tout en se permettant parfois des remarques franchement choquantes. Toutefois ce n'est pas tellement par ce qu'il dit mais par ses silences qu'il y a encore contre sa grande entreprise une grave

1. Cfr Max GEIGER. — *Geschichtsmächte oder Evangelium ?* Zum Problem theologischer Geschichtschreibung und ihrer Methode (Réflexions à propos de l'œuvre d'E. Hirsch). (Theologische Studien, 37). Zollikon-Zurich, Evangelischer Verlag, 1953 ; in-8, 97 p., fr. s. 5.80.

objection à faire : si pour E. Hirsch l'histoire du monde catholique est une quantité négligeable, tel n'a pas été le cas pour de nombrenx théologiens protestants de la longue période étudiée dans ces volumes. H. aurait dû s'étendre à ce sujet, il aurait dû même y consacrer un chapitre spécial. Sans doute le libéralisme de son œuvre y aurait gagné beaucoup.

D. T. STROTMANN.

Jean N. Karmiris. — *Τὰ Δογματικὰ καὶ Συμβολικὰ μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας.* Athènes, 1952 et 1953 ; 2 vol. in-8, 1068 p.

Il a semblé préférable d'attendre la parution du second tome de cette volumineuse publication pour la faire connaître. M. Jean Karmiris, professeur de théologie dogmatique à l'Université d'Athènes et Commissaire Royal près du Saint-Synode de l'Église de Grèce, est déjà connu des lecteurs d'*Irénikon*, par la recension qui leur a été donnée de plusieurs de ses ouvrages. Des présents volumes des extraits ont paru dans la revue *Θεολογία* qui furent dans la suite publiés séparément. C'est avec joie que nous saluons cette nouvelle édition des « Dogmatica et Symbolica Monumenta Orthodoxae Catholicae Ecclesiae ». Elle était d'autant plus nécessaire que les trois éditions qui en furent faites sont rares, si pas introuvables, à savoir : E. KIMMEL-H. WEISSENHORN, *Monumenta fidei Ecclesiae Orientalis*, Pars I et II, Ienae 1850 ; I. MESOLORAS, *Συμβολικὴ τῆς Ὀρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, I: Τὰ Συμβολικὰ βιβλία*, Athènes, 1883, et J. MICHALCESCU, *Θησαυρὸς τῆς Ὀρθοδοξίας, Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1854. Avec beaucoup d'opportunité, le théologien d'Athènes a jugé qu'il fallait, à notre époque où le mouvement œcuménique rend indispensable la connaissance précise des positions dogmatiques des différentes confessions chrétiennes, permettre d'approcher facilement les sources de la croyance orthodoxe. Les textes qui nous sont livrés dans ces *Μνημεῖα* le sont d'après des éditions critiques, lorsqu'il s'en trouve, ou du moins ils ont été soigneusement contrôlés et parfois confrontés avec l'original. C'est dire tout le sérieux et toute la rigueur que M. Karmiris a apportés à leur présentation. Les textes symboliques n'ont pas tous la même valeur. Avant d'en faire connaître la classification, nous tenons à en donner la liste : I. Les trois anciens symboles (de foi) œcuméniques ; II. Symboles de foi, définitions dogmatiques, canons et autres décisions de caractère dogmatico-symbolique des anciens conciles œcuméniques, des conciles locaux et des Pères de l'Église ; III. Sainte Liturgie de l'Église orthodoxe-catholique ; IV. Encyclique de Photius, patriarche de Constantinople « aux évêques de l'Orient » (866) ; V. Première lettre de Michel Cérulaire, patriarche de Constantinople, à Pierre d'Antioche (1054) ; VI. Tomes des synodes tenus à Constantinople en 1341 et en 1351 à propos de l'hésychasme ; VII. Encyclique de Marc Eugenikos d'Éphèse « Aux chrétiens orthodoxes se trouvant partout en terre ferme et dans les îles » (1440/41) ; VIII. Confession de foi de Gennade Scholarios, patriarche de Constantinople (1455/56) ; IX. Réponses de Jérémie II, patriarche de Constantinople, aux théologiens luthériens de Wurtemberg (1573/81) ; X. Confession de foi de Métrophane Kritopoulos, patriarche d'Alexandrie (1625) ; XI. Actes du synode tenu à Constantinople en 1638 ; XII. Actes du synode tenu à Constantinople et à Iassi en 1642 ; XIII. Confession ortho-

doxe de Pierre Moghila, métropolite de Kiev (1638-1642) ; XIV. Actes du synode tenu à Constantinople en 1672 ; XV. Actes du synode tenu à Jérusalem en 1672 ; XVI. Confession de foi de Dosithée, patriarche de Jérusalem (1672) ; XVII. Actes du synode tenu à Constantinople en 1691 ; XVIII. Réponses des patriarches orthodoxes de l'Orient aux anglicans non-jureurs (1716/25) ; XIX. Encyclique du synode tenu à Constantinople en 1722 aux orthodoxes d'Antioche ; XX. Confession de foi du synode tenu à Constantinople en 1727 ; XXI. Encyclique du synode tenu à Constantinople en 1836 contre les missionnaires protestants ; XXII. Encyclique du synode tenu à Constantinople en 1838 « contre les innovations latines » ; XXIII. Réponse des patriarches orthodoxes de l'Orient au Pape Pie IX (1848) ; XXIV. Rejet par Grégoire VI, patriarche de Constantinople, de l'invitation papale au concile latin du Vatican (1868) ; XXV. Réponse du synode tenu à Constantinople en 1895 au Pape Léon XIII ; XXVI. Décision de la réunion orthodoxe tenue à Moscou en 1948 contre le papisme ; XXVII. Encycliques du patriarcat de Constantinople relativement au mouvement œcuménique des Églises (1920 et 1952). En appendice sont joints quelques textes se rapportant à la réception des hétérodoxes dans l'orthodoxie, à la reconnaissance de leurs sacrements et en particulier des ordinations anglicanes, à l'intercommunion, etc.

Quel sera entre ces textes si disparates le critère de discrimination, la raison profonde de leur valeur ? « Le caractère de Symboles, répond l'A., l'Église orthodoxe le confère seulement aux définitions dogmatiques et aux décisions de foi des sept conciles œcuméniques de l'ancienne Église unie et indivise et tout particulièrement au Symbole de Nicée-Constantinople ». Par contre « elle reconnaît comme simples textes symboliques les confessions de foi publiées depuis le schisme du IXe siècle par des synodes orthodoxes partiels ou par des prélats, ou des actes synodiques, ou des encycliques contenant en tout ou en partie la foi orthodoxe en relation comparative ou en opposition avec celle des Églises hétérodoxes ». Pour le prof. Karmiris, seuls les textes I, II et III appartiennent à la première catégorie et il leur réserve l'épithète de *Συμβολικὰ βιβλία* ; les autres sont seulement *Συμβολικὰ κείμενα* et encore sont-ils de valeur inégale. Celle-ci dépendra de la diffusion et de l'influence exercée par tel ou tel document et aussi de son contenu. Est-il seulement négatif et antihérétique ou apporte-t-il des précisions sur la doctrine orthodoxe, non définie par les conciles œcuméniques, mais dont la position a été soit attaquée, soit mise en relief par les doctrines hétérodoxes ?

Nous ne pouvons trop nous réjouir de voir figurer aux places d'honneur parmi les textes symboliques la « Divine Liturgie de Saint Jean Chrysostome ». Combien sagement est ici appliqué le vieil adage « lex orandi, lex credendi » ! Disons-le pourtant, il semble qu'il y a du nouveau dans la présentation des livres symboliques faite par le prof. Karmiris. Si on consulte les anciennes collections contenant ces documents, on n'y trouvera presque exclusivement que les confessions de foi et les documents visant à combattre les positions protestantes : réponses du patriarche Jérémie II, confession de foi de Métrophane Kritopoulos, confession orthodoxe de Pierre Moghila, confession de foi de Dosithée de Jérusalem, avec, lorsqu'il en existe, les actes synodiques annexes. Si le présent recueil

ajoute aux précédents l'un ou l'autre document synodique ou patriarcal concernant la controverse protestante, il fait entrer dans la liste des *Συμβολικὰ κείμενα* la plupart des documents ayant trait à la qnerelle entre l'Orthodoxie et le catholicisme, qui ne figuraient pas, sauf l'une on l'autre exception, dans les trois recueils cités. L'A. n'est certes pas en désaccord avec la définition qu'il a donnée de ces *Monumenta fidei*, mais étendant tellement son choix, on pourrait se demander pourqnoi il en a exclu des décisions de synodes panorthodoxes tenues à Constantinople au cours des derniers siècles et qui intéressaient tout autant la doctrine générale de l'Orthodoxie.

Qn'il nous soit permis une autre observation. L'A. a suivi dans son appréciation de la valeur des livres symboliques, une tendance qui se fit jour déjà, lors du Congrès de Théologie Orthodoxe tenu à Athènes en 1937. Les théologiens grecs des siècles passés attribuaient une valeur symbolique plus considérable aux Confessions de foi du XVIII[e] siècle, les senls documents qu'ils considéraient comme livres symboliques ; les théologiens contemporains la minimisent pour retourner davantage aux sources patristiques, car ils reprochent aux Confessions de foi antiprotestantes d'avoir subi l'influence d'une théologie étrangère à l'esprit de l'Orthodoxie.

Ces remarques ne veulent rien enlever au mérite et à l'importance de la collection présentée par M. Karmiris. Les pièces qu'elle contient sont toutes intéressantes et toutes représentatives d'une foi et d'un esprit. Elles ont été présentées avec un commentaire propre à les faire mieux comprendre. Dom Pierre DUMONT.

Zakon Božij. Cours de Religion (en russe). t. IV : De la foi orthodoxe. Paris, YMCA, 1953 ; in-8, 313 p.

Les tomes précédents de cet ouvrage ont été analysés dans *Ir.* XXV, *1952, p. 415*. Le tome actuel expose les débuts de l'Église d'après les Actes des Apôtres et donne un court commentaire des épîtres apostoliques et de l'Apocalypse. Cet exposé simple invite les fidèles, surtout la jeunesse, à puiser la doctrine chrétienne à sa source, le N. T. Quelques dessins sur bois agrémentent la lecture. D. T. B.

A. D. Müller. — Grundriss der praktischen Theologie. Gütersloh, Bertelsmann, 1950 ; in-8, 376 p., DM. 11,50.

Le coup d'œil superficiel que le recenseur jette sur la table des matières et la préface, en vue d'un premier déblaiement, risque de provoquer chez lui des impressions contradictoires et assez peu engageantes. Il pourrait s'attendre, p. ex., à une revue, accompagnée d'un répertoire pratique de recettes éprouvées, de tous les problèmes pastoraux, jusqu'aux plus modestes en apparence, jusqu'aux plus dédaignés par le théologien de cloître : le catéchisme des enfants, l'école et la formation, les visites à domicile, les entretiens, la méditation... Tout au contraire, la « *Systematisierung* » annoncée dans la préface pourrait lui faire appréhender de prolonger, pendant 376 pages, le contact avec un théoricien féru de synthèses artificielles et de prétentieuses systématisations : tels titres, « *Kybernetik* », « *Poimenik* » évoquent fâcheusement certaine manie d'énoncer

en grec ce qui peut se dire, mais avec un prestige moins ésotérique, dans la langue de tout le monde. Or, il ne s'agit pas du tout de cela... ni de ceci. Dès lecture de la préface et de l'introduction (Grundlegung), on est conquis. Certes, non, l'auteur n'est ni un pédant, ni un dogmatiseur en tour d'ivoire, ni un collectionneur de trucs et ficelles, ni (à 64 ans) un ressasseur de vieux souvenirs éblouis et d'aphorismes morigénants ! Il y a une pastorale correcte, une *praxis* dit l'auteur : mais l'usage français du mot *Pastorale* coïncide avec cette *praxis* et ne se limite pas à la *Poiménique*. Pastorale correcte, entendons avec l'auteur : *théologiquement correcte*. Cette pastorale ne se fonde pas sur la seule coutume, ne truffe pas son empirisme d'axiomes empruntés à la théologie spéculative, ne s'inspire pas d'un pur historicisme : elle se réfère à une théologie de la pastorale. C'est ce fondement théologique et sa mise en exercice que l'auteur s'efforce constamment de mettre en relief. On ne trouve ici aucun apriorisme, mais une recherche persévérante des principes dans les meilleures sources, le fruit de réflexions prolongées, nourries d'entretiens qui ne furent pas des discussions académiques (« in sehr konkreter dialektischen Beziehung »), inspirées par le contact avec les situations contemporaines et le souci de leur donner une solution d'aujourd'hui. L'auteur se refuse à faire de la théologie spéculative, quelle qu'en soit la méthode (syllogistique, dialectique ou anagogique), quels qu'en soient les inspirateurs, Aristote ou Platon. Bien que ses deux paragraphes sur la méditation soient ouverts à la mystique, il ne se livre à aucune *theoria* d'évasion et il refuserait certainement de gravir une échelle de Jacob amputée de son support terrestre. Certains, peut-être, parleront de « psychologisme » : comme si la *psyché* n'était pas un objet de connaissance infiniment mieux à notre portée que l'*angelos* ou le *pneuma*, comme si elle n'était pas la cible de toute action pastorale et de l'évangélisation !

L'ouvrage est divisé en cinq sections qui comportent chacune un paragraphe sur la théologie ou le sens du problème en question et un autre sur son histoire : 1. Cybernétique, (Droit, Fonction, Constitution), 2. Liturgie, 3. Homilétique, 4. Catéchétique, 5. Poiménique. Nous n'avons pas, croyons-nous, dans notre littérature catholique et de langue française, une étude aussi complète, aussi poussée et d'un esprit semblable à ce « manuel » d'un théologien protestant. S'il pouvait trouver un traducteur !

D. B. R.

Paul Althaus. — Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, 2 vol. Gütersloh, Bertelsmann, 2e éd. 1949 ; in-8, X-322 et X-541 p., DM. 27.

Ce manuel de dogmatique, écrit par un des meilleurs théologiens du luthéranisme allemand d'aujourd'hui, correspond dans sa composition au *Compendium* du même auteur (cfr *Ir.* 1950, p. 344-45) et en constitue un commentaire développé. Le t. I est consacré aux *prolegomena* concernant la nature de la théologie et de la Révélation (Écriture, portée des confessions et de la science dogmatique), tandis que le t. II aborde les grands thèmes doctrinaux : Dieu, la Création, le péché, la Rédemption, l'Église, l'Eschatologie. La liberté que les théologiens protestants se permettent souvent devant le texte biblique a quelque chose de déconcertant. « Notre connaissance et science éthiques du mariage et du célibat doivent mettre les accents autrement que Paul », dit par ex. l'A. en croyant décou-

vrir chez l'Apôtre des idées dualistes à ce propos (t. I, p. 210). A côté de ce jugement sommaire, combien plus profond nous paraît ce que S. Jean Chrysostome dit sur la virginité, également à propos de I Cor., 7 (P. G. 48, 533-596). Heureusement, la jeune génération protestante est en train de redécouvrir ces anciennes valeurs chrétiennes que leurs vieux dogmaticiens s'obstinent à escamoter par leurs tours de force exégétiques. Althaus est d'avis que l'Église, en formant le canon biblique, avait déjà commencé à se « catholiciser ». Matthieu, 19, 21 introduit déjà une distinction « catholique » — opposée au vrai Évangile — entre les commandements et les conseils (p. 212). L'A. estime que la doctrine catholique à ce sujet peut vraiment se référer à S. Paul, mais « notre critique évangélique s'adresse dans ce cas également à Paul » (ibid.). Ce sont donc les textes bibliques qui ont à se conformer à notre connaissance et science et interprétation. Althaus reconnaît que la critique protestante de la doctrine catholique ne peut pas toujours faire appel à l'Écriture comme telle (p. 213). Il y a un « critère évangélique » qui a le droit de s'exercer à l'intérieur de la Bible même. L'A. montre comment même Barth, avec tout son attachement au texte en principe, n'est pas sur ce point sans contradiction. Mais le t. II montre que l'A. ne suit pas en tout ses différents prédécesseurs et maîtres en matière de critique biblique. Il se distance par ex. nettement de Schleiermacher dans la question de la chute originelle et sa conception du mal est bien plus qu'un peu de métaphysique. Si, en opposition avec la quasi-totalité de la théologie évangélique depuis l'*Aufklärung*, Althaus et de nombrenx théologiens protestants contemporains tiennent de nouveau compte des notions et des implications bibliques de la chute des anges, on ne voit pas trop en vertu de quel critère ils font « machine arrière », comme le dirait, non sans dédain, Emanuel Hirsch. Le fait est que ces options rendent la doctrine de la Rédemption chez Althaus bien plus consistante et classique qu'on ne s'y attendrait. Malgré tout, malgré aussi l'inévitable pointe contre l'enseignement catholique, cela pourrait être un bien pour la cause œcuménique si les jeunes théologiens luthériens faisaient usage de ce manuel, plutôt que d'autres « Dogmatiques » moins attentives à l'héritage de la tradition chrétienne. D. T. S.

Festschrift für Karl Adam. Abhandlungen über Theologie und Kirche. Dusseldorf, Patmos Verlag, 1951 ; in-8, 320 p.

Mélanges réunis pour le 75e anniversaire de K. Adam. Notons entre autres : du R. P. Congar, l'histoire de la Tradition théologique qui voit l'Église visible commencer avec Abel (et même Adam). Le chanoine Mouroux nous livre quelques réflexions sur l'expérience chrétienne. J. Betz étudie le rôle du calice de la Cène dans les discussions sur la Loi et l'Évangile au sein du judéo-christianisme et l'opposition graduelle de ces milieux à la 2e espèce eucharistique ; ce qu'il dit de l'Épître aux Hébreux paraît très subjectif. Elfers, spécialiste de la *Paradosis* d'Hippolyte défend les vues communément admises sur l'attribution, contre Engberding et surtout P. Nautin (contre ce dernier l'identité de l'Hippolyte à qui Nautin attribue d'ailleurs les fragments de Vérone et de Josippe). Enfin signalons ce que le chanoine Aubert nous dit du rôle du tiers-parti dans l'élaboration d'une définition modérée au concile du Vatican.

D. H. M.

Colligere fragmenta. Festschrift **Alban Dold** zum 70. Geburtstag am 7.7.1952. Édité par Bon. Fischer et Virg. Fiala. (Texte und Arbeiten, I. Abt., 2. Beiheft). Beuron, Kunstverlag, 1952 ; in-4, XX-296 p., 1 pl. col., 2 pl. n.

Ce volume d'hommage doit son titre à un article du savant même qu'il veut honorer, et rassemble trente courtes études gravitant autour de deux pôles, les vieilles bibles latines et les anciens documents liturgiques latins, domaines où dom Dold a excellé. A titre d'introduction, une bibliographie chronologique décrit l'œuvre très vaste de l'érudit bénédictin, où s'alignent 122 volumes ou articles s'étendant de 1910 à 1951. Sur les textes bibliques, les études les plus saillantes sont celles de J. Ziegler sur les Septante de saint Jérôme pour Jérémie, de M. Stenzel sur la Vulgate du cantique d'Habacuc et celle de dom J. Schildenberger sur ce qu'était l'Itala pour saint Augustin. J. Eschweiler fait remarquer que les enluminures du psautier de Stuttgart illustrent des variantes vieilles-latines. Dom C. Mohlberg reprend la discussion sur la *Memoria apostolorum* de la *via Appia*. Dans le domaine patristique, la collection des homélies de saint Augustin se voit soulagée de son plus célèbre sermon de Noël (Serm. 369) par dom C. Lambot, tandis que dom A. Olivar restitue à saint Pierre Chrysologue les nos 30, 31 et 99, 2-3 de la collection Mai. Dom E. Dekkers assemble de curieuses observations sur le labeur manuscrit des Pères latins. Dans le domaine liturgique, les lectionnaires ont retenu l'attention de dom B. Fischer, qui publie les six leçons de la nuit pascale en version bilingue, latine et grecque en lettres latines, selon un ms. d'Oxford (Bodl. Auct. F. 4.32, F° 19-36, IXe s.), et de G. Kunze qui débrouille l'énigme de la table des épîtres du *comes* de Wurzbourg (Mp. th., fol. 62, VIIIe s.). Les calendriers anciens sont traités dans plusieurs analyses minutieuses : dom V. Fiala s'attache au sanctoral du *comes Theotinchi*; dom O. Heiming, étudiant l'ancien calendrier milanais, compare les traditions manuscrites d'Oxford (Bodl. Can. Misc. 560, fin XIe s.) et du chapitre de Milan (Capit. E. 2-16, Xe s.) qu'il étaie de nombreuses observations érudites, dom E. Munding publie avec commentaire le plus ancien calendrier de Reichenau (Vindob. 1815, IXe s. med.), tandis que B. Bischoff fait de même pour le calendrier carolingien du palimpseste Ambr. M. 12 sup., où il a l'occasion de mettre à profit les travaux de dom Dold. Ainsi le jubilé d'un grand travailleur permet une nouvelle fois, de l'honorer lui-même et de le réjouir doublement en servant la cause qu'il défend. D. M. F.

Dr. Pius Parsch. — La Sainte Messe expliquée dans son histoire et sa liturgie. Bruges, Beyaert, 1951 ; in-8, 250 p.

Traduction d'un livre célèbre du mouvement liturgique populaire de Klosterneuburg et qui a déjà rendu de grands services. L'A. allie un grand souci pastoral à un sens averti de l'histoire. Certains détails historiques devraient être corrigés (origine du *Kyrie*, de la collecte, date et universalité de la procession d'offertoire, date de la suppression de la prière des Fidèles, etc.). D. H. M.

J. Brinktrine. — Die heilige Messe. Paderborn, Schöningh, 3e éd. 1950; in-8, 368 p.

3e édition d'un ouvrage paru en 1931. Explication des prières de la Messe romaine selon l'ordre du missel. L'histoire ne joue qu'un rôle secondaire, sur le même plan que la dévotion ou le rubricisme, ce qui produit certains résultats un peu déconcertants. Quelques détails sont intéressants mais l'ensemble trop systématisé. Les corrections nécessitées par les progrès de la science semblent avoir été faites un peu au hasard.

D. H. M.

Theodor Filthaut. — Die Kontroverse über die Mysterienlehre. Warendorf, Schnell, 1947 ; in-12, 130 p.

Cette étude est une confrontation objective des arguments des partisans et des adversaires de la *Mysterienlehre*. Après un survol du développement historique de la controverse, l'A. en un long chapitre étudie du point de vue où il s'est placé, l'essence de la présence mystérique elle-même (fait salutaire ou « effet mystérique », réalité historique ou snpra-historique, un seul mystère représenté ou l'ensemble du mystère chrétien, caractère précis de la présence sacramentelle). Les brefs chapitres qui suivent sont consacrés aux sources historiques de la théorie : Écriture et tradition patristique. Un développement spécial traite de Rom., VI. L'étude se termine par le problème des relations entre le mystère chrétien et les mystères païens, point sur lequel les partisans devront, nous semble-t-il, jeter du lest. Introduction équilibrée et documentée à un débat qui semble se ranimer. D. H. M.

E. L. Mascall. — Corpus Christi. Londres, Longmans 1953 ; in-12, 188 p., 15/-.

Ces études ont paru pour la plupart dans diverses revues. Dans un 1er chapitre l'A. défend la réalité purement sacramentelle de l'Église, telle que peut la concevoir un anglican. Un autre chapitre reprend les vues de Dix et autres sur le Récit de l'Institution, action en miniature encastrée dans l'anaphore. Même si l'on admet avec dom Botte (et contre l'A.) qu'Addaï et Mari a eu bel et bien un récit d'institution, une bonne partie des conclusions demeurent. L'A., on le sait, est un thomiste distingué. Aussi la tendance sacramentelle de Vonier a-t-elle ses faveurs. Il critique les vues eucharistiques de Gore à cause de leurs préjugés postkantiens. Mais il semble finalement ne pas admettre la transsubstantiation, non pas pour des raisons philosophiques mais parce qu'elle lui paraît gêner la causalité sacramentelle. Nous eussions souhaité que l'A. nous eût aussi parlé de l'École de Maria-Laach. D. H. M.

Dr. J. van 't Westeinde. — De moderne Theologie over het misoffer. Nimègue, Dekker, 1953 ; in-8, 234 p.

Cette thèse de Nimègue passe en revue les études consacrées durant ces vingt-cinq dernières années au problème du sacrifice eucharistique. Après avoir examiné un système non-sacramentel, celui de Doronzo, l'A. s'attache aux deux grandes positions sacramentelles : celle du *Christus Passus* (Vonier, Masure) et celle de la *Passio Christi* (Casel, Söhngen,

Monden). Après une partie d'exposition, suit une partie critique, où l'A. juge des systèmes d'après ce qui lui paraît le problème central : assurer la parfaite réalité du sacrifice eucharistique et son unité rigoureuse avec celui de la Croix. Chaque théorie a plus ou moins d'avantages et d'inconvénients. L'A. souligne les mérites de la première école sacramentelle, en particulier de Vonier (Masure est plutôt critiqué). Le second groupe présente à son sens des avantages décisifs. Söhngen est rejeté dans la mesure où il contredit Casel, mais l'A., si favorable à ce dernier, reconnaît une obscurcit sur le point essentiel (p. 87) : la *Heilstat* représentée, est-elle un fait historique ou pneumatique ? — cela d'ailleurs à la suite de Filthaut (cf. compte rendu plus haut) qui semble son *Gewährsmann* dans cette question du mystère. D. H. M.

E. Masure. — The Christian Sacrifice. Translated with a Preface by Dom Illtyd Trethowan. New-York, Kenedy and Sons; in-8, 288 p. — **Le Sacrifice du Corps Mystique.** Paris, Desclée de Brouwer, 1950 ; in-12, 206 p.

C'est le mérite de M. Masure d'avoir tenté d'intégrer la liturgie (le Missel romain) dans une théorie de l'essence du sacrifice eucharistique et d'avoir, au delà de Vonier, essayé de faire rentrer dans cette théorie l'aspect glorieux du Mystère pascal, trop oublié par le grand Abbé. La transsubstantiation rend présent, sons un signe, le Christ céleste dans son état de victime agréée par le Père, ce qui assure le caractère sacrificiel de l'« immolation mystique ». L'A. reprend tout un thème de l'École française sur le sacrifice céleste. — Le 1er ouvrage signalé est la traduction anglaise du *Sacrifice du Chef* paru en France en 1931. La majeure partie du livre est consacrée à l'Incarnation et la Rédemption. Cette dernière, le Mystère pascal, est montrée (dans les derniers chapitres) représentée sous un signe dans le sacrifice eucharistique. Un article (1947) en préface, précise que ce n'est pas la séparation des éléments ou des espèces, mais simplement la co-présence de chaque espèce qui réalise ce sacrifice.

Le 2e ouvrage approfondit ces thèmes. A la suite de l'Encyclique *Mystici Corporis*, l'A. réintroduit le symbolisme de la séparation des espèces. (Dom Trethowan dans un article postérieur n'est pas convaincu). Il précise ses jugements sur Vonier et entreprend maintenant Casel par une critique qu'il suppose hâtive. Les réflexions se groupent alors autour de la *res et sacramentum* puis de la *res*. Une seconde partie historique retrace les origines de l'Eucharistie à la lumière des articles de MM. Bouyer et Chirat (*Maison-Dieu*, 18). Une confusion s'est introduite dans les deux derniers paragraphes du tableau synoptique. Notons qu'il y aura peut-être toujours une certaine tension entre les théories et le Missel. D.H.M.

L. H. Grondijs. — L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la Croix. (Bibl. Byz. Brux., I). Bruxelles, Byzantion, 2e éd. 1948; in-8, IV-232 p., 25 pl.

Ne prétendant faire qu'une monographie d'histoire de l'art, l'A., emporté par le sujet, en est arrivé à décrire un long développement d'évolu-

tion doctrinale, partant du principe que le traditionalisme des artistes byzantins, pas plus que des occidentaux de la même époque, ne prenait d'initiatives que supporté par une théologie conforme. Les faits iconographiques à expliquer sont les snivants : l'apparition au Ve s. de la représentation du Christ en Croix vivant, et au XIe s. seulement, du Christ mort. Sans préjudice de la fonction de la mort du Christ dans la rédemption, l'antiquité a reculé devant la représentation du Crucifié dans sa lutte contre le paganisme. Ensuite, lorsque l'effigie parut, le sens mystique des chrétiens peut-être plus que la théologie, s'opposait à représenter le Christ mort, car les Pères comprenaient le verset du ps. 21 cité par le Sanveur : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? », de l'abandon du corps par le Verbe à partir de l'agonie jusqu'à la résurrection. Ainsi, le Christ mort n'était plus le Christ, il était donc inutile de le représenter. Le moyen âge est resté sur ce sentiment. Cependant une évolution se dessine dès le VIe siècle à partir de la controverse autour de l'incorruptibilité du corps du Christ entre Julien d'Halicarnasse, monophysite de droite, et Sévère d'Antioche. Julien estimait, en effet, que l'Homme-Dieu a pris le corps du premier Adam avec ses propriétés antérieures à la chute, propriétés qu'il n'a jamais perdues puisqu'il est exempt de péché, de sorte que chez lui, « le corps est sans émotion et sans trouble : c'est le Verbe qui volontairement a pris sur lui la souffrance » (*ἀπαθῶς παθεῖν*), de sorte qu'après l'incarnation, la résurrection ne constitue pas un nouveau miracle. Un meilleur maniement des termes *φύσις* et *ὑπόστασις* aurait pu donner un sens orthodoxe aux formules, et Léonce de Byzance ne s'en serait pas offensé. L'empereur-théologien, Justinien, imposa la doctrine et fut la cause vraisemblable de ses applications liturgiques, tels le culte des offrandes à la grande entrée et l'introduction du zéon. L'Eucharistie est pour le pécheur régénéré un ferment de résurrection (d'incorruptibilité, dira-t-on), on communiera donc au Saint Sang, chaud, comme il l'était dans le corps du Seigneur. Le culte des saints et la mariologie se ressentent aussi de l'intérêt qu'a toujours présenté l'*ἀφθαρσία* pour les anciens. Le rôle du Saint-Esprit est lié à la faculté des miracles, la transfiguration et la préservation des corps. La théorie rebondit au XIe s. dans la querelle des azymes, qui met aux prises, notamment, le card. Humbert et Nicétas Stéthatos, moine studite. L'originalité de celui-ci, pensons-nous, plutôt que dans une création nouvelle, consiste dans la connexion qu'il met entre différents éléments de tradition mûris par la pratique de l'Église : l'épisode du coup de lance, l'action du Saint-Esprit conservant le corps du Christ, les trois témoins de I Jo. 5, 8 (encore sans comma chez les Grecs), « l'Esprit, le sang et l'eau », et la communion au Saint Sang mêlé au zéon, « nous le buvons dans le calice, dit-il, chaud comme s'il sortait du Seigneur. Car c'est de la chair du Christ, chaude et restée vivante par l'effet du Saint-Esprit, que le sang et l'eau ont coulé pour nous ». Cette théorie fut reprise et mise en forme dans les commentaires liturgiques postérieurs. Parallèlement à cette justification doctrinale, l'iconographie montre précisément à la même époque, les premières représentations du Christ mort, et le premier document daté avec certitude (Psautier du Brit. Mus. Add. 19352, an. 1066) provient du monastère même de Nicétas. Aucun document, ms ou mosaïque, ne peut être attribué avec garantie à une époque antérieure à ce siècle. Le card. Humbert, évoquant des formules de saint

Ambroise, s'insurge aussi contre ces représentations, montrant que l'Occident vit encore dans le sentiment de l'âge patristique. Il faudra attendre jnsqn'au XIIIe s. pour qu'il évolue à son tour, mais cette fois, sous l'influence de la spiritualité franciscaine. L'A. passe enfin à l'analyse iconographique des monuments d'art, et prolonge son étude en Italie et en Espagne. — On est surpris de la manière dont le prof. a pénétré l'idéal de l'icone, l'enjeu et les subtilités des controverses théologiques orientales, alors que la formation occidentale et l'ambiance de son Église ne l'y prédisposaient nullement. Ses affirmations sont soutenues par une érudition considérable des écrits patristiques, modernes et même russes sur la matière. Cependant les disproportions de la composition et les dédales dialectiques, que le résumé éclaire à peine et qui justifie le nôtre, font perdre le fil par endroit. Les engrenages principaux du raisonnement reposent finalement sur le *cum hoc ergo propter hoc*, dont la vraisemblance est d'ailleurs manifeste. On s'étonne qu'un ouvrage d'une telle précision idéologique ait laissé des négligences de langage et des incohérences d'orthographe. D. M. F.

Charles Journet. — Primauté de Pierre dans la perspective protestante et dans la perspective catholique. Paris, Alsatia, 1953; in-8, 154 p.

Cet exposé rapide n'est pas une réfutation sur le seul plan exégétique de la thèse de M. Cullmann. L'A. se place d'emblée sur le terrain théologique et met la divergence qui continue de séparer M. C. des catholiques en relation avec l'opposition fondamentale entre la conception ontologique (catholique) et mnémonique (protestante) du salut : un ensemble de négations infléchit l'exégèse du savant luthérien et entraîne, en particulier, la négation des charismes communicables de la succession apostolique. Ce faisant, l'A. essaie de hiérarchiser les certitudes de l'histoire, de l'apologétique et de la foi. Nous ne savons si ce langage sera entendu à l'extérieur du catholicisme. D. H. M.

B. C. Butler. — The Church and Infallibility. A Reply to the Abridged « Salmon ». Londres, Sheed et Ward, 1954; in-12, 230 p., 12/6.

L'A. réfute un à un et dans l'ordre les arguments principaux de Salmon (réédition abrégée récemment parue). Les premiers chapitres (principalement sur la théologie de l'infaillibilité) sont évidemment décisifs. Le développement du dogme, cependant, posera toujours un problème pour qui rejette l'infaillibilité de l'Église, et sera le refuge des contradicteurs. Aussi l'A. eût-il pu s'étendre davantage sur ce point. La partie historique comporte quelques inférences exagérées (S. Cyprien, l'Orient). Sur ce dernier point, bien que la philosophie de l'histoire parle clairement, au sujet des témoignages écrits on pourrait mieux marquer ce qui est admis selon le *jus canonicum* et ce qui l'est *jure divino*. L'ouvrage ne manquera pas de provoquer de salutaires réflexions. D. H. M.

B. Poschmann. — Busse und Letzte Oelung. Handbuch der Dogmengeschichte, Vol. IV, Fasc. 3. Fribourg-en-B., Herder, 1951 ; in-8, 140 p.

Premier volume paru d'une nouvelle Histoire des Dogmes qui anra un grand retentissement, si l'on en juge d'après la qualité des collaborateurs. Le Dr. P. s'est vu confier la pénitence et l'extrême-onction il résume le plus souvent, de façon assez concise, peut-être même un peu trop, ses divers travaux antérieurs y compris celui sur les indulgences. Il conserve entièrement ses positions sur certains points : Agrippinns et non Calliste pour l'Édit, inexistence de la pénitence privée, etc.) et ajoute qnelques pages sur le moyen âge et la théologie post-tridentine. Il n'a pas encore pu prendre position vis-à-vis de l'origine franque de la pénitence privée mise en avant par P. Galtier. L'article de dom Capelle sur l'absolntion sacerdotale chez Cyprien (*Recherches de Théol. Anc. et Méd.*, VII, 1) n'est pas cité. L'A. traite également de l'extrême-onction pertinemment, et sans majorer la portée des témoignages. D. H. M.

B. Poschmann. — Der Ablass im Licht der Bussgeschichte. (Theophaneia 4). Bonn, Hanstein, 1948 ; in-8, 122 p.

On ne peut faire fi de ce qu'écrit l'A. sur les questions pénitentielles, sujet dont il s'est fait depuis longtemps une spécialité. Se basant sur les travaux classiques de N. Paulus, sur ceux plus récents du R. P. Jungmann, enfin sur ses propres recherches, l'A. étudie les divers chaînons qui, en dépit d'une évolution considérable, relient la pratique des indulgences à certains éléments de la « juste pénitence » de l'Antiquité (intercession des prêtres et de la communauté, octroi d'absolutions, de rédemptions par des personnages de la hiérarchie, premières indulgences au XIe siècle) puis, il précise le développement de la théologie des indulgences chez les premiers scolastiques. Le volume s'achève sur un examen des problèmes dogmatiques et pratiques posés par l'enquête historique. Un sujet comme celui des indulgences est particulièrement névralgique dans la problématique unioniste ; la théologie n'en est pas encore au point. Aussi accueillera-t-on avec grand profit ce remarquable travail. M. Chirat vient d'en souligner tout l'intérêt dans un article de la *Revue des Sciences Religieuses* (janv. 1954). D. H. M.

Dr. Ch. de Beus. — De oud-christelijke Doop en zijn Voorgeschiedenis. 2de partie. Haarlem, Tjeenk Willink, 1948 ; in-8, 210 p.

En donnant un aperçu systématique et une analyse critique des ouvrages parus de 1903 à 1943 sur le problème du baptême, l'A. apporte sa contribution au débat ranimé jadis par K. Barth sur le rôle du baptême et sur le pédobaptisme. Depuis, la littérature sur ce snjet n'a fait qu'augmenter. Le présent ouvrage nous aidera à en comprendre plus aisément la genèse. Le t. I avait examiné les travaux qui concernaient le baptême de Jean et celui de Jésus (*Ir.*, t. XXIII, 1950, p. 104) ; le présent tome traite du baptême dans l'Église primitive suivant les Actes et les écrits apostoliques. Notons le souci de l'A. de montrer l'évolution de la critique historique, faisant ainsi de son ouvrage une contribution de valeur à l'histoire de l'exégèse. L'étymologie de *σύμφυτοι* de Rom. 6, 5, comme venant de *συμφυτεύω* (p. 115) est aujourd'hui délaissée en faveur de *συμφύω*. Le rôle de la foi dans la justification est envisagé sous un angle très protestant au détriment de l'acte baptismal, qui ne serait que la manifestation de cette justification (p. 136, 170). D. N. E.

Maria. Études sur la Sainte Vierge. Éd. sous la direction d'Hubert du Manoir, S. J. Paris, Beauchesne, T. II, 1952, T. III, 1954 ; in-8, 1007 et 821 p.

The Mother of God. Études éditées par E. L. Mascall. Londres, Dacre Press, 1949 ; in-8, 80 p., 6/-.

Victor Bennet and Raymond Winch. — The Assumption of Our Lady and Catholic Theology. Londres, S. P. C. K., 1950 ; in-12, 120 p.

Journées sacerdotales mariales de Floreffe, sept. 1951. Dinant, Abbaye N.-D. de Leffe, 1952 ; in-8, 175 p.

Hans Asmussen. — Maria, die Mutter Gottes. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 2e éd. 1951 ; in-8, 62 p., DM. 4,50.

Dr. Reintraud Schimmelpfennig. — Die Geschichte der Marienverehrung im deutschen Protestantismus. Paderborn, Schöningh, 1952 ; in-8, 164 p., DM. 6,80.

Maria in Liturgie und Lehrwort. Études éditées par D. Theodor Bogler, O. S. B. Maria-Laach, Ars Liturgica, 1954 ; in-8, 111 p.

Dialogue sur la Vierge. (Ronds Points, 1). Textes édités par l'Abbé Paul Couturier. Paris-Lyon, Vitte, 1950 ; in-12, 153 p.

Yves M.-J. Congar. — Le Christ, Marie et l'Église. Bruges, Desclée de Brouwer, 1952 ; in-12, 106 p.

F. M. Braun. — La Mère des Fidèles. Essai de théologie johannique. Tournai, Desclée de Brouwer, 1953 ; in-8, 207 p.

M. J. Scheeben /Dr. Carl Feckes. — Die bräutliche Gottesmutter. Essen, Fredebeul und Koenen, 1951 ; in-12, 246 p.

Hugo Rahner. — Maria und die Kirche. Innsbruck, Marianischer Verlag, 1951 ; in-8, 127 p.

René Laurentin. — Marie, l'Église et le Sacerdoce. Paris, Nouvelles Éditions latines, 1952 ; in-8, 687 p.

Tiburtius Gallus, S. J. — Interpretatio Mariologica Protoevangelii post-tridentina, usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis. Pars prior, usque ad annum 1660. Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1953 ; in-8, XIV-286 p., Lire 3.000.

Parmi les ouvrages que voici, une place de choix revient, certes, aux deux nouveaux volumes du grand recueil d'études *Maria,* bien qu'ils ne présentent pas le même intérêt œcuménique que le tome I, avec ses importantes contributions bibliques, patristiques et liturgiques. Le t. II aborde le domaine des lettres et des arts, études dont nous signalons celles qui se rapportent à la littérature populaire roumaine (par Fr. Tailliez, p. 273-323), à l'iconographie mariale byzantine (Maurice Vloberg, p. 403-443) et russe (M. J. Rouët de Journel, p. 445-481). La seconde partie de ce volume et tout le tome III contiennent de nombreux travaux d'histoire concernant le culte et la spiritualité mariale dans les différentes institutions et écoles de l'Occident. Quelques pages sont consacrées à la dévotion mariale des saints russes (S. Tyszkiewicz, p. 697-710) et à la doctrine mariale dans l'anglicanisme (G. M. Corr, p. 713-731). — Cette dernière étude expose aussi les idées des trois théologiens anglicans qui ont contribué au petit, mais utile, ouvrage *The Mother of God,* fruit d'une collaboration entre théologiens anglicans et orthodoxes (L. S. Thornton, E. L. Mascall, T. M. Parker — V. Lossky, G. Florovsky, L. Gillet) ; elle mentionne en outre l'opuscule assez négatif et, selon cet auteur,

« presque passionné » de WINCH et BENNET. — L'attitude des anglicans devant la doctrine mariale fut également le sujet d'une communication du R. P. J. GONSETTE aux Journées d'étude de Floreffe. Dans le compte rendn de ces journées on trouvera encore deux autres communications d'ordre œcuménique, l'une se rapportant aux protestants (J. HAMER), l'autre aux orthodoxes (Th. STROTMANN).

L'ouvrage de Hans ASMUSSEN constitue un effort impressionnant du côté protestant en vue de comprendre et d'apprécier davantage la place et la fonction de la Mère du Rédempteur dans l'œuvre du salut. Il souligne l'importance du sujet pour une vraie intelligence de l'économie du Verbe incarné. L'étude historique de SCHIMMELPFENNIG complète bien ces considérations théologiques, en montrant comment dans l'histoire dn protestantisme allemand la piété mariale n'a jamais été entièrement absente. Ces deux témoignages protestants sont extrêmement significatifs et précieux. Il faut encore y ajouter la conférence faite par le Propst ASMUSSEN à Maria-Laach, lors des journées d'étude du mois d'août et publiée dans le beau volume *Maria in Liturgie und Lehrwort* (p. 80-93). C'est l'occasion également de mentionner le petit volume *Dialogue sur la Vierge*, édité encore par le regretté Abbé COUTURIER : « Une petite nuée révélatrice d'espérance dans un ciel qui demeure sévère », dit joliment l'éditeur de ces pages dont le climat spirituel est bienfaisant. Y ont contribué la maréchale BOOTH, les pasteurs A. BREMOND, J. DE SAUSSURE, E. VIDAL, M. THURIAN, le professeur Jean GUITTON, le P. GANNE et M. Gustave SCHMIED.

Il nous reste encore à signaler six ouvrages, dont seul celui du R. P. CONGAR est d'inspiration et de préoccupation directement œcuméniques. En tête de cette étude éclairante, figure le texte de la profession de foi de Chalcédoine concernant le dogme christologique des deux natures, car, comme l'explique l'A., la voie de progrès possible dans le sens de l'unanimité et de la communion entre les confessions doit nécessairement partir de là. La seconde partie de cet opuscule signale les dangers de déviation dans la pensée et la piété catholiques concernant le Christ, l'Église et Marie. — L'étude exégétique du R. P. BRAUN nous semble particulièrement digne d'attention. Son interprétation n'est pas seulement empreinte d'une science biblique solide mais porte encore la marque d'une véritable gnose chrétienne qui trouverait généralement une confirmation dans la tradition de la chrétienté orientale dont on connaît l'affinité spéciale quant au message des écrits johanniques. — On saura ensuite gré au Dr. FECKES du nouvel accès qu'il donne aux pièces mariologiques de l'œuvre de SCHEEBEN. En 15 chapitres son volume nous livre la pensée fort riche et profonde du célèbre dogmaticien allemand sur les différents aspects du mystère de la Mère de Dieu. Un grand équilibre caractérise l'enseignement de Scheeben. On trouve déjà chez lui cette idée fondamentale : « Puisque *toutes* les anciennes hérésies dirigeaient leur pointe contre la christologie, la place et le rôle bien définis de Marie mettront par conséquent ce dogme de tous côtés dans la lumière la plus éclatante » (p. 14). — Le livre de RAHNER nous met plus particulièrement encore et d'emblée dans le climat classique des grandes vérités concernant la Vierge, nous montrant, à l'aide de nombreux témoignages anciens, l'Église en Marie et Marie dans l'Église. Souvent il n'est pas possible de distinguer si les Pères parlent de

l'une ou de l'autre : c'est parce qu'ils pensent à la fois à l'une et à l'autre. (Regrettons l'erreur de reproduction de la belle icone sur la couverture : la Théotokos doit être à la droite du Trône, le Précurseur à la ganche). — Dans l'Avertissement à sa grande étude en deux volumes, l'abbé LAURENTIN déclare qu'il n'a pas entrepris son travail pour défendre ou promouvoir une idée (celle de Vierge-Prêtre), mais pour tirer au clair un problème fort discuté, « abandonné aux excès de la passion ». Il demande de ne pas y chercher un plaidoyer, mais « un effort objectif pour discerner les équivoques et les dangers d'un thème ambigu où beaucoup se sont fourvoyés ». Le premier volume, le plns étendu des deux, entend se placer sur un terrain strictement historique. A ceux qu'intéresse cette question, les matériaux ici rassemblés avec acribie et compétence rendront sans doute service. Le t. II nous faisant encore défaut, nous n'avons pas à nous prononcer sur l'usage théologique que l'A. fait des résultats de ses propres recherches. — Le R. P. GALLUS complète les travaux du P. Drewniak, V. Bertelli et de lui-même sur l'histoire de l'interprétation mariologique du Protévangile, en examinant la période entre le concile de Trente et la définition dogmatique de 1854. Ce premier volume est consacré à l'« âge d'or de l'exégèse catholique », 1545-1660. Pas moins de 184 auteurs sont consultés dont 32 non catholiques. C'est sur le *mulierem* du début de *Gen.* 3, 15 que généralement se base l'interprétation mariologique. La leçon « ipsa conteret » n'est pas soutenable ; elle a été maintenue dans la Vulgate clémentine (1592) par respect pour son long passé et non pas pour garantir l'interprétation mariologique du texte, qui n'avait pas besoin d'un tel appui. Cette enquête ne manque certainement pas d'intérêt œcuménique.

D. T. S.

C. Richstaetter, S. J. — Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung. Cologne, Bachem, 1949 ; in-8, 500 p.

L'A. de cet ouvrage, connu pour ses études sur la dévotion au Sacré-Cœur, nous donne ici un tracé historique de la piété envers le Christ. L'« âme priante » des différents siècles s'attacha tour à tour au Christ dans sa Passion, dans sa Gloire, son enfance, sa miséricorde. C'est surtout le moyen âge et les temps modernes qui sont ici approfondis et agrémentés de textes souvent inédits. Il est dommage que l'A. ait voulu élargir son cadre de manière à toucher l'antiquité chrétienne : cela donne à l'ouvrage un aspect de disproportion allant jusqu'à la bizarrerie. Ne voit-on pas les Pères grecs et latins (même Origène et Irénée) dans la section consacrée au pré-moyen âge ? Il est regrettable que l'A. ignore entièrement l'évolution de la dévotion envers le Christ dans l'Orient chrétien, partageant encore la fausse conception d'un « immobilisme byzantin » (p. 10 et 71) ; il eût snffi de jeter un regard sur les études récentes concernant par exemple la Prière de Jésus, Nicolas Cabasilas ou la sainteté en Russie pour en juger autrement. Il reste que pour les parties où l'A. est spécialisé, l'ouvrage a sa valeur.

D. N. E.

LeR. E. Froom. — The Prophetic Faith of our Fathers. The Historical Development of Prophetic Interpretation. Vol. I : Early Church Exposition, Subsequent Deflections, and Medieval Revival. Washington, D. C., Review and Herald, 1950 ; in-8, 1006 p., ill., 7,50 dl.

Ce livre ouvrirait certainement à la plupart de nos lecteurs des perspectives jamais entrevues auparavant. Il s'agit en effet d'un exposé de la doctrine adventiste sur le sens de la prophétie et sur les vicissitudes qu'elle a connues au cours de sa « transmission » historique. Le livre abonde en images et diagrammes, et se lit comme un sermon américain avec des comparaisons inattendues et dans un style orné et boursouflé qui surprendra presque autant que l'enseignement qu'il donne. Si nous avons bien saisi, il faut voir dans les livres de Daniel et l'Apocalypse des « révélations » de ce qui va arriver ; il suffit seulement d'en posséder la clef. Cette clef comme un flambeau illuminant les ténèbres a été passée de l'un à l'autre au cours des âges. Notre A. traite plus particulièrement de certains d'entre ces géants, parmi lesquels Hippolyte, saint Bernard, Joachim de Flore, Newton, Wesley. Les mouvements franciscain et spiritualiste du moyen âge, de même les Vaudois, ont aussi formé des chaînons importants. Il va sans dire que l'Église catholique « officielle » ne sort pas indemne de cet étonnant exposé, mais il faut reconnaître chez l'A. une très grande sérénité et une totale absence de polémique dans la présentation de ses convictions. Nous renonçons à critiquer ce que nous n'avons pas pu étudier à loisir, mais le livre a l'air d'être une étude fondamentale pour la compréhension de l'adventisme du septième jour, une des sectes les plus actives de nos jours. D. G. B.

A. S. Yates. — The Doctrine of Assurance with Special Reference to John Wesley. Londres, Epworth, 1952 ; in-12, XVIII-242 p., 25 /-.

Dans la théologie sotériologique des méthodistes, une place centrale est occupée par une intime certitude de ce que les péchés du croyant ont été pleinement pardonnés. Jusqu'ici cependant aucune étude d'ensemble n'avait examiné cette doctrine fondamentale. M. Y. a eu le grand mérite de nous la donner dans ce livre. Il le divise en cinq parties : *L'Assurance dans l'expérience du XVIIIe s., Dans son cadre théologique, Dans le N. T., Dans l'histoire de l'Église, Sa validité.* Le point de départ est l'expérience personnelle qu'eut John Wesley le 24 mai 1738, d'une transformation spirituelle opérée par « la foi qui sauve », c'est-à-dire l'assurance, centrée sur le Christ crucifié, de son salut personnel. Mais il avait eu son attention attirée sur la qualité salvifique de la foi par Pierre Böhler des Frères moraves. Notre A. examine donc la doctrine chez ceux-ci et ensuite son éclosion dans le méthodisme, où il est important de constater que Wesley a dû reconnaître plus tard des degrés dans cette assurance, et même qu'elle n'était pas absolument indispensable chez tous. Wesley fondait sa doctrine sur le témoignage de l'Esprit (*Rom.*, 8, 16 et *Gal.*, 4, 6), et M. Y. explore les traces de ce témoignage dans la vie chrétienne de tous les âges. La dernière partie fait la mise au point pour distinguer l'assurance de toute forme d'enthousiasme, illuminisme, quiétisme, et pour en établir la validité. L'ouvrage est capital pour la compréhension de cette « contribution fondamentale du méthodisme à la vie et à la pensée chrétiennes » (préface).
D. G. B.

Dr J. F. M. Kat. — De Verloren Zoon, als letterkundig motief. Bussum, Paul Brand, 1952 ; in-8, 238 p., avec 15 grav.

L'A. étudie l'usage qu'on a fait de la parabole de l'Enfant prodigue dans la littérature, avec quelques références aussi aux arts plastiques. Il est intéressant de voir comment à l'époque de la Réforme la parabole fut utilisée pour mettre en relief la doctrine de la *sola fide*. Le fils aîné y trouve peu de sympathie de la part des auteurs protestants, tandis que les catholiques tâchent d'en sauver l'honneur. A d'autres occasions d'ordre moins religieux le sujet est profané et rendu équivoque, jusqu'à une idéalisation tout court de l'Enfant prodigue (Gide). Pessimisme et cynisme prennent la place de la joie du pardon paternel. Mais l'époque contemporaine montre une compréhension nouvelle et approfondie de la fameuse allégorie dont le sort historique même semble refléter la lutte incessante de l'humanité aux prises avec le mystère du péché. D. T. S.

H. Diem. — Theologie als kirchliche Wissenschaft. Handreichung zur Einübung ihrer Probleme. Munich, Kaiser, 1951 ; in-8, 280 p., DM. 13.

Le titre de ce volume n'est, en réalité, que celui de son premier chapitre. Or, il y en a deux autres, plus étendus : l'Église et le témoignage biblique, l'Histoire de l'Église. C'est donc une introduction à tous les grands problèmes de la théologie fondamentale, envisagés constamment sous référence à l'ecclésiologie, que M. D. — en 280 pages de texte serré — présente au lecteur : nature et fonction de la théologie, problème des rapports entre l'Église et la Parole, développement et vicissitudes de l'Église et des Confessions, aux prises avec la Tradition, avec l'État et avec la Société. — M. D. possède une connaissance approfondie de la littérature théologique protestante de langue allemande et il l'utilise avec une remarquable pénétration. Dans chacun des chapitres de son enquête, mais surtout dans le premier et le dernier, il confronte les vues catholique et protestante, « non seulement parce que la théologie évangélique est née d'une protestation contre la théologie catholique, mais surtout parce que l'Église évangélique est menacée par la tentation permanente de tomber dans l'égarement catholique sous une forme quelconque, atténuée ou diminuée (p. 15) ». Effectivement, l'auteur souligne les oppositions avec une vigoureuse finesse, non sans les durcir parfois : « dans l'évangile de la justification les méthodes catholique et évangélique pour l'intelligence de la théologie s'écartent une fois pour toutes et sur toute la ligne et avec toutes les conséquences qui en résultent (p. 13) ». Ce jugement radical devrait cependant être nuancé, et il pourrait l'être, si M. D. était aussi informé de la théologie catholique que de la protestante. Or, deux faits nous en font douter. Tout d'abord, l'A. ne cite et n'utilise, pour exposer la pensée catholique, qu'un seul chapitre (ou peu s'en faut) d'un seul ouvrage d'un seul auteur : le « Manuel de théologie » de Bartmann. Les très rares citations d'autres théologiens ne se rapportent guère à un des problèmes qui forment l'ossature de son étude. Ensuite, M. D. ne fait état que des seuls écrivains allemands, à l'exception d'une citation du Cardinal Suhard, extraite de la traduction allemande d'un de ses mandements. Or, le manuel de Bartmann a beau être d'excellente qualité, il n'est quand même qu'un manuel... et l'information qui s'y limite est un peu courte. L'ignorance, ou tout au moins la non-utilisation de la littérature théologique contemporaine de langue française (tant catholique que pro-

testante) est une lacune encore plus grave. De tout cela, il ne peut résulter qu'une vue incomplète et partielle de la pensée théologique catholique. En bref, l'étude de M. D. est d'un intérêt extrême, elle est digne d'une lecture très attentive, parce qu'elle est une initiation de première valeur à la connaissance du mouvement théologique protestant d'Allemagne. L'auteur a parfaitement le droit de s'y limiter et nul ne songera, parce qu'il est partiel, à l'accuser d'être partial. Mais il nous a paru bon de préciser ces limites pour la meilleure information du lecteur. D. B. R.

Henry Strohl. — La Pensée de la Réforme. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951 ; in-8, 264 p., 7,50 fr. s.

Dans cet ouvrage M. le professeur Strohl analyse les grands thèmes de la dogmatique protestante et montre comment la pensée de chacun des réformateurs : Luther, Mélanchton, Calvin, Bucer, Zwingle, Œcolampade coïncide sur les options fondamentales, en dépit d'un éclairage sensiblement différent dû aux circonstances. Le lecteur trouvera dans ce précis un aperçu clair avec de nombreuses références aux auteurs, sur les lieux théologiques principaux : la foi, la prière, l'Écriture, l'Église « création de la foi et créatrice de foi », et les moyens de grâce : prédication, cure d'âme individuelle, sacrements, relations entre l'Église et l'État.

D. E. L.

This is the Church. Edited by A. NYGREN with G. AULEN, A. FRIDRICHSEN, R. BRING, H. LINDROTH ; translated by C. C. RASMUSSEN. Philadelphia, Muhlenberg Press, 1952 ; in-8, IV-354 p., 4,75 dollars.

Voici le premier des trois recueils d'études projetés par les théologiens suédois. Les deux suivants auront pour thèmes, respectivement : « la Parole de Dieu » et « l'idée évangélique du Sacrement ». Les 19 études qui composent ce volume sont groupées en trois sections : l'Église dans le Nouveau Testament (8 études), l'Église dans l'histoire (deux études), le concept d'Église dans la doctrine chrétienne (9 études). Les noms de Nygren et Aulén, qui prennent à leur compte, chacun, deux de ces études, garantissent la haute tenue de ce recueil et en laissent présager l'esprit. Partout se manifeste la même volonté de ressourcement direct, à la fois dans l'Écriture et dans les œuvres de Luther. Il n'y a de surcharge nulle part, ni dans le fond ni dans la forme : les éditeurs n'ont pas cru que la richesse de la pensée dût nécessairement se traduire par la prolixité, ni la précision de l'analyse par cette densité typographique décourageante à laquelle nous habituent (mal) les écrivains d'autres pays. La 2e section, la plus courte, offre, par la plume de H. Lindroth et sous le titre un peu inattendu « The Dogma concerning the Church », une excellente et substantielle synthèse sur la situation de l'Église dans l'histoire. Il ne nous semble pas inexact de voir dans ce chapitre quelque chose comme la clé de tout le recueil et, dans les autres études, le développement spécialisé d'un des aspects qui s'y trouvent évoqués. Cette sobriété de l'ensemble, cette fidélité aux sources, sans contrainte et sans raideur confessionnelle ne peuvent que confirmer notre grande estime pour la « jeune » école suédoise et nous faire désirer la publication des recueils annoncés.

D. B. R.

Guillaume de Saint-Thierry. — Œuvres choisies. (Bibl. philosophique). Introduction, traduction et notes par J.-M. DÉCHANET, O. S. B. Paris, Aubier ; in-12, 278 p.

Bien qu'il ne conçoive pas de philosophie séparée de la foi, G. de Saint-Thierry a écrit deux opuscules qui relèvent de cette science par leur inspiration, leur tour d'expression et leur objet selon la définition antique. Le traité *De la nature du corps et de l'âme* rattache successivement chacune de ses parties aux développements similaires de Grégoire de Nysse, Claudien Mamert et saint Augustin. Il est tributaire également d'Origène et de Cassiodore. Le second opuscule, *De la nature et la dignité de l'amour*, tête de file d'une abondante littérature sur le sujet au moyen âge, doit beaucoup à saint Augustin, au pseudo-Denys et à saint Bernard. Exposé plein de psychologie ; les quatre âges de la vie forment le cadre du développement. C'est une œuvre de jeunesse dont la composition est encore inégale. Des extraits du *Commentaire sur le Cantique* et des références à la *Lettre d'or* complètent sa pensée, ainsi p. ex. la progression de l'amour comparée aux âges de la vie : *voluntas — amor — caritas — sapientia*, deviendra *amor — dilectio — caritas — unitas spiritus.* L'introduction et les notes, par leur à-propos et leur netteté, témoignent de la maîtrise que l'éditeur possède de l'époque et de l'œuvre de l'auteur qu'il présente.

D. M. F.

Abbot Vonier. — The Collected Works. Vol. I : The Incarnation and Redemption. Londres, Burns Oates, 1952 ; in-12, XVI-376 p., 25/-.

Les fils de dom Vonier ont eu l'heureuse idée de perpétuer la mémoire de ce grand moine et théologien en rééditant ses œnvres complètes. Il ne s'agit pas d'une anthologie mais des œuvres elles-mêmes, légèrement abrégées de-ci de-là pour éviter d'inutiles répétitions et avec de rares corrections stylistiques. La collection complète comprendra trois tomes ; c'est le premier que nous présentons aujourd'hui et qui contient quatre livres : *l'Esprit chrétien, la Personnalité du Christ, la Victoire du Christ, la Maternité divine.* On se souvient encore de l'effet produit jadis par ces livres, surtout peut-être par *la Victoire du Christ*, et on ne peut qu'espérer qu'ils recueilleront d'abondants fruits dans leur forme nouvelle. Le deuxième tome sera intitulé : L'Église et les sacrements, et le troisième : L'Ame et la vie spirituelle.

D. G. B.

The Revised Canons of the Church of England Further Considered. Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-12, 190 p., 9/6.

En 1947 *Irénikon* a publié une longue note snr l'édition du premier projet de Droit canonique moderne pour l'Église d'Angleterre. La présente édition donne les résultats acquis pendant six ans de discussion dans les Convocations jusqu'au mois de mars 1954. Les progrès faits sont considérables et ce nouveau volume fournit la base des travaux futurs.

D. G. B.

G. D. Carleton. — The English Psalter with a Devotional Commentary. Londres, Mowbray, 1953 ; in-12, VIII-392 p., 18/-.

Ce livre est en tous points admirable. On ne peut que le recommander à tous ceux-là, anglicans et autres, qui désirent recouvrer l'entendement du psautier dans son emploi liturgique. L'A. insiste avec raison sur la place unique qu'ont toujours occupée les psaumes dans le culte chrétien et déplore l'incompréhension que témoignent la plupart des chrétiens de nos jours pour la fonction de ces hymnes inspirés. D'autant plus qu'il n'y a rien d'autre qui puisse l'assurer. M. C. fournit donc, avec maîtrise et sûreté mais sans étalage d'érudition, les principes de base et les applications concrètes d'un emploi christologique du psautier. Souhaitons à cet excellent livre de prix très modeste une très large diffusion. D. G. B.

Theodor Klauser. — The Western Liturgy and its History. Translated into English by F. L. Cross. Londres, Mowbray, 1952 ; in-12, 62 p., 4 /-.

Le professeur Cross d'Oxford a voulu rendre accessible aux étudiants anglais cet opuscule paru auparavant en Allemagne, en leur en offrant une traduction. L'A., en suivant le développement de la Liturgie latine selon quatre phases : — période initiale, période franco-germanique, période d'unification (Trente), enfin période de rubricisme —, montre les acquisitions majeures des recherches de ces dernières années, et en tire des leçons pour le Mouvement liturgique contemporain. On pourrait discuter certains détails : l'*Oremus* après le *Credo* et sa liaison avec la Prière des Fidèles, ce qui est dit des Litanies du Samedi-Saint (p. 33), l'attribution à Damase de la traduction en latin du canon, ou même de la rédaction de ce dernier à Ambroise (p. 21), les prières universellement admises au canon (p. 19), certains avantages de la période franco-germanique, l'orientation de l'autel en Occident (p. 43-44). Mais l'ensemble est très suggestif. D. H. M.

R. Palikarova Verdeil. — La Musique byzantine chez les Bulgares et les Russes du IXe au XIVe siècle. (Mon. Mus. Byz. Subsidia, vol. III). Copenhague-Boston (Inst. byz.), 1953 ; XII-250 p., XXI pl., cour. dan. 38.

Prophetologium, ediderunt Carsten Høeg et Günter Zuntz. Fasc. 3, Lectiones hebdomadarum 3ae et 4ae Quadragesimae. (Mon. Mus. Byz., Lectionaria, vol. I, 3). Copenhague, Munksgaard, 1952 ; in-8, p. 195-264, cour. dan. 18.

L'étude de la notation musicale ancienne de la musique byzantine introduite chez les Slaves est d'une grande importance, non seulement en elle-même, mais aussi à cause de la pénurie de documents pour l'étude de la notation grecque primitive. Mme P. V. parcourt les différents témoignages anciens sur la musique chez les Slaves, brosse un large tableau de l'hymnographie byzantine, décrit les péripéties de sa traduction et de son introduction dans les Balkans lors de leur évangélisation. Il en résulte que les apôtres de la Russie étaient pourvus de livres liturgiques traduits, et d'une tradition de chant déjà constituée. L'A. passe ensuite à l'analyse des systèmes successifs de notation, avec un développement proportionné de ceux qui se sont perpétués en slavon, la notation ecphonétique et les

notations paléo-byzantines, ainsi qu'à leur prolongement ultérieur chez les Russes. Suit alors l'histoire sommaire de l'évolution de la notation byzantine et de son extension en Bulgarie. L'exposé est clair et se suffit à lui-même. Il n'est pas nécessaire de recourir aux ouvrages plus techniques de la collection. La recherche porte principalement sur la notation, non sur l'hymnographie ou le répertoire. La terminologie tend à l'uniformité. Le parallélisme constant entre tradition grecque et tradition slave a pour effet de rester un peu en surface et trop dispersé. Attrayant dans ses parties narratives et positif dans ses descriptions, ce livre fournit une introduction et une bonne documentation sur les problèmes soulevés. Bonne bibliographie.

La suite de la publication du livre des prophéties repose sur les mêmes principes que le fasc. 2, quant aux mss, aux citations et aux apparats. Une constatation d'ensemble frappe déjà, depuis la publication des lectures chantées : c'est la fréquence relative des signes de chant, qui ponctuent le texte de très près, quatre à cinq mots maximum.

D. M. F.

Rietschel-Graff. — Lehrbuch der Liturgik. I : Die Lehre vom Gemeindegottesdienst. II : Die Kasualien. Gœttingue, Vandenhoeck et Ruprecht, 1952 ; in-8, 936 p.

Agende für evangelisch-lutherische Kirchen und Gemeinden (Entwurf) I, 1 et 2 : Der Hauptgottesdienst mit Predigt und Heiligem Abendmahl (Die evangelische Messe) (124 p.) ; 3. Sonstige Gemeindegottesdienste : Richtlinien allgemeiner Art (70 p.) ; 4. Berichtigungen und Ergänzungen sowie kritische Besprechung der zu Teil 1 und 2 geäusserten Bedenken und Änderungsvorschläge (108 p.). Berlin, Lutherischer Verlag, 1951-53, 3 fasc. in-8. — IV : Ordinations- Einsegnungs- Einführungs- und Einweihungshandlungen. Ibid., in-4, 204 p.

Manuel luthérien de Liturgie (2e édition revue). La plupart des exposés, soit sur les édifices, les objets, les fêtes liturgiques, soit sur la liturgie eucharistique, soit enfin sur les sacrements et les cérémonies (mariage, confession, enterrement, ordination, consécrations) comportent une partie historique traitant des Églises occidentales et orientales avant la Réforme, puis des Églises réformées et plus en détail de tous les *Agenda* des diverses provinces du luthéranisme de langue allemande. Cette deuxième section se termine par une critique de ces *Agenda* et un jugement de valeur en vue d'une liturgie luthérienne idéale. Les chapitres consacrés à l'Église ancienne (surtout l'Eucharistie) sont confus et poussiéreux. Par contre on apprendra beaucoup de choses précises et intéressantes sur la Réforme luthérienne, ses liturgies locales, les problèmes liturgiques qui se posent aujourd'hui et les essais de solution suggérés par un liturgiste de tendance plutôt libérale. On s'étonne de ne pas voir citer Brilioth, *Eucharistic Faith and Practice Evangelical and Catholic.*

Trois des volumes de ces *Agenda* donnent le projet des textes (et les commentaires justificatifs) d'une liturgie unifiée pour tout le luthéranisme de langue allemande (Eucharistie, *Ordinarium* et *Proprium*). Le 4e relatif aux ordinations et consécrations est l'édition liturgique elle-même, magnifiquement imprimée, avec fascicule explicatif séparé.

Ces textes ont été préparés par la Conférence liturgique luthérienne d'Allemagne et le comité liturgique de l'Église év. luth. unie. On ne prétend pas donner une nouvelle liturgie, « œcuménique », mais avec certaines additions, conserver le meillenr de ce qui se trouve dans les divers *Agenda* antérieurs et les textes de Luther. L'aspect confessionnel reste très marqué. On remarquera en particulier la réserve de ces milieux à l'endroit d'une prière eucharistique, sur le modèle de l'antiquité, telle que l'ont rétablie d'autres Églises, même calvinistes. L'opinion est divisée et « la question demande encore une élucidation théologique ». Une prière facultative figure entre le *Sanctus* et le récit de l'Institution, le *Pater* précédant ou suivant ce dernier. D. H. M.

Archiv für Liturgiewissenschaft. T. III, 2. (Abt-Herwegen-Institut für liturgische und monastische Forschung. Abtei Maria Laach). Ratisbonne, Pustet, 1954 ; in-8, 504 p.

Ce tome comporte une étude de F. Stummer intitulée : *Vom Satzrhythmus in der Bibel und der Liturgie der lateinischen Christenheit.* Celle-ci est suivie d'un long travail de dom Viktor Warnach : *Taufe und Christusgeschehen nach Römer 6*, où, tenant compte des travaux récemment parus, il milite en faveur de l'interprétation mystérique de ce passage fondamental. Il pousse ainsi plus avant les travaux de Casel et surtout de Stricker. Les deux partis resteront sans doute sur leurs positions. Le *Literaturbericht* (Odilo Heiming) est consacré à la Liturgie orientale depuis le IV[e] siècle (publications parues depuis 1935). D. H. M.

Erwin Koschmieder. — Die ältesten Novgoroder Hirmologienfragmente. 1. Lieferung. (Abh. Bayer. Akad. Wiss., Phil.-hist. Kl., N. F. Heft 35, vorgelegt am 9. Dez. 1942). Munich, 1952 ; in-4, 318 p.

Le recueil des hirmoi (strophes-types du système des cantiques de Laudes) constitue un excellent ensemble pour les études musicologiques tant des notations que des modes. Si les pièces des grandes fêtes ont une histoire plus mouvementée, ce répertoire liturgique comme tel, a traversé la longue évolution du chant à l'abri des cloîtres, qui seuls en avaient l'usage quotidien. L'A. réserve pour les deux prochaines livraisons les dissertations et les index utiles, tandis qu'il a pris soin de publier d'abord les textes musicaux eux-mêmes. Le mode de publication est d'une portée considérable car il permet d'embrasser toute la tradition d'un seul coup d'œil, d'après quatre états caractéristiques. La page de gauche présente l'édition diplomatique du texte slavon noté, selon le double ms. fragmentaire, Moscou, Bibl. Typogr., 149-150 (XII[e] s.), complété dans ses parties manquantes par Athos, Chilandar, 378. Les pièces sont rangées par ton, puis par ode, selon l'ordre habituel de ce livre chez les Slaves. Une 2[e] colonne est occupée par le texte grec correspondant, selon l'édition d'Eustratiades avec références à l'édit. fac-similé de Høeg, tandis que les neumes sont repris au Coislin 220, représentant le dernier stade de la notation paléo-byzantine, témoin remarquable de ce recueil. Sur la page de droite figure la version en neumes *krjuki*, selon un ms. Breslau des XVI-

XVIIe s., rendue en deux couleurs, en dessous de laquelle suit en parallèle la transcription en notation moderne reprise le plus souvent à l'édition synodale de Moscou (1899). Une telle présentation donne donc une vision en flèche de toute la tradition musicale par ses lignes de faîte, sans préjuger des problèmes irrésolus, mais d'où l'unité éclate avec évidence. Les notes, sobres, renvoient aux travaux antérieurs et attirent l'attention sur des particularités notables de diverse nature. D. M. F.

Matthaeus Conte a Coronata. — Interpretatio Authentica C. I. C. et circa ipsum S. Sedis iurisprudentia 1916-1947. Turin, Marietti, 2e éd. 1948 ; in-12, X-344 p.

Suso Mayer. — Neueste Kirchenrechtssammlung. II. Band : 1930-1939. Fribourg-en-Br., Herder, 1954 ; in-8, 632 p.

Il importe de remarquer qu'alors que le volume de dom Mayer donne en entier et en traduction allemande tous les textes ayant un rapport quelconque avec le droit, le livre latin ne donne que les textes courts, renvoyant pour les documents plus développés aux recueils ou périodiques officiels. Dom M. a déjà donné dans son t. I (signalé dans *Irénikon*) la jurisprudence établie jusqu'en 1929 ; depuis cette date il consacre un t. à chaque dizaine d'années. On devra donc attendre le 3e t. pour arriver en 1949, et, puisque, même depuis lors, bien des choses ont été modifiées, nous ne serons pas encore à la page, même avec l'aide de ces recueils. Une rapide comparaison des deux ouvrages indique que les mêmes documents sont cités par les deux auteurs. D. G. B.

Thomas Wood. — English Casuistical Divinity during the Seventeenth Century with Special Reference to Jeremy Taylor. Londres, S. P. C. K., 1952 ; in-12, 158 p., 12/6.

Cette intéressante étude des moralistes anglais du XVIIe s., tant anglicans que puritains, fait bien ressortir que, malgré les bases communes, les morales catholique et protestante divergeaient beaucoup dans les applications. Les principes et la terminologie scolastiques étaient acceptés sans question, mais la casuistique en Angleterre était la science de la perfection chrétienne pratique ; elle était conçue comme une discipline d'édification et ses docteurs n'avaient que détestation pour leurs contemporains jésuites. Un petit livre qui apporte du nouveau dans un domaine peu exploré. La bibliographie sera utile, ainsi que la Table. D. G. B.

S. Thomae Aquinatis. — Opuscula philosophica. — Opuscula theologica. Turin, Marietti, 1954 ; 3 vol. in-8, 379 + 531 + 442 p.

Nous avons signalé (*Ir.*, t. XXVI, 1953, p. 425) les qualités de cette édition des œuvres complètes de saint Thomas dans un format accessible aux séminaristes et aux ecclésiastiques dans le ministère. Parmi ces opuscules, on en trouve qui portent la marque du génie de l'Ange de l'École, comme le *De Ente et Essentia* et l'admirable *Compendium Theolo-*

giae ad Fratrem Reginaldum, socium suum carissimum et à côté, de simples et fugitives notes ou des lettres de direction sur les sujets les plus divers.

D. T. B.

V. N. Tatakis. — *Θέματα Χριστιανικῆς καὶ Βυζαντινῆς Φιλοσοφίας.* (Bibl. de l'« Apostoliki Diakonia », 37). Athènes, Apost. Diak., 1952 ; in-8, 208 p.

S'inspirant d'études de M. Gilson, l'A. prend position pour la possibilité d'une philosophie chrétienne à entendre dans ce sens que « du moment qu'un chrétien distingue parmi ses convictions, des vérités qui peuvent devenir objet de science, il se fait philosophe » (p. 4). Cette assertion est vérifiée au cours de l'histoire de la civilisation grecque et byzantine depuis Clément d'Alexandrie jusqu'aux Byzantins du XVe s. La langue est la *καθομιλουμένη* mais le style aéré de l'A. fait qu'elle n'est pas pour cela plus difficile à lire que la *καθαρεύουσα* touffue et entortillée de certains.

D. G. B.

Pelopidas Étienne Stephanou. — Jean Italos, philosophe et humaniste. (Orient. Christ. Anal., 134). Rome, Pont. Inst. Or. Stud., 1949 ; in-8, 124 p.

Le conflit entre les lettres sacrées et les lettres profanes n'était pas résolu à Byzance depuis l'antiquité. L'A. nous donne un tableau saisissant de la manière dont le XIe siècle a orienté la solution, en suivant le mouvement des idées et l'opposition des personnes. La controverse placée sur le plan théologique aboutit à la condamnation d'erreurs de formulation, dues au langage néo-platonicien dont Psellos (synode en 1052-1054) et Italos (syn. 1076-1077) se sont servis pour exprimer leur pensée. Orthodoxes convaincus l'un et l'autre, ils n'ont eu aucune difficulté à se soumettre. Mais lorsque le débat fut ramené sur son vrai terrain, celui de la culture, l'empereur Alexis Comnène a voulu couper court à une controverse trop théorique afin de conserver la cohésion religieuse de Byzance. Sans solution théorique, l'évolution se poursuit dans le sens de la tendance déjà prépondérante, le courant spirituel et monastique. Au XIVe siècle, l'hésychasme fera rebondir la question une dernière fois. Ainsi la théologie byzantine ne connut-elle jamais de véritable scolastique. — L'aperçu historique est encadré d'un inventaire et de l'analyse des écrits de Jean Italos d'où ressort manifestement la conclusion que celui-ci, plutôt que « philosophe et théologien,... était avant tout un humaniste ».

D. M. F.

N. Lossky. — Des Conditions de la Morale absolue. (Coll. Être et Penser, 22). Neuchâtel, Éd. de la Baconnière, 1948 ; in-12, 302 p. Même ouvrage en russe. Paris, YMCA, 1949 ; in-12, 381 p.

L'édition russe porte en sous-titre : « Fondements de l'Éthique » et est précédée d'une courte introduction précisant le but de l'A. : « Exposer les doctrines morales en fonction de l'intuitionnisme gnoséologique et du réalisme concret idéalistique et organique, c'est-à-dire du personnalisme hiérarchique en métaphysique ». L'A. admet des valeurs absolues au

sens de l'éthique de Hartmann : l'idéal de perfection absolue reste Dieu et la déification de la créature ; cette perfection explique les notions de Bien et de Mal, de l'unicité de la Morale, de la responsabilité, de la sanction, de l'amour, du royaume de Dieu et de l'Esprit. D. T. B.

Annuaire philosophique. — *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν. Περίοδος Δευτέρα, Τόμος Δ'.* Athènes, 1953-54 ; in-8, ιϛ'-382 p.

Nous aimons voir en ce premier tome à sortir depuis la guerre, la preuve que, pour la science et le savoir, des jours meilleurs sont enfin revenus en Grèce. Le recueil représente bien la diversité des matières qui intéressent les professeurs de la Faculté de philosophie et leurs adjoints : éducation, histoire, philologie, littérature, psychologie. Nous trompons-nous, ou est-ce vrai qu'on n'y lit aucune étude proprement philosophique ? C'est, nous semble-t-il, l'histoire antique et byzantine qui a le plus de faveur à Athènes en ce moment. Signalons l'important discours de S. M. le Roi des Hellènes et, entre autres — mais tout choix est forcément subjectif — les articles de MM. Tomadakis sur saint Procope le Métanoïte, Kourmoulis sur l'horreur de la cacophonie comme élément actif dans la formation des mots composés, Amantos sur les Néomartyrs grecs, et Zoras sur les règnes des sultans turcs de 1373-1513 d'après le ms. Barberini 111 de la Vaticane. D. G. B.

Wladimir Solowjew. — **Deutsche Gesamtausgabe der Werke.** Éd. par Szylkarski. W. Fribourg-en-B., Erich Wewel, 1954 ; in-8, 475 p., DM. 28.

Le t. VII de cette édition a été analysé dans *Ir.* (t. XXVII, 1954, p. 210). Le t. III contient exclusivement les œuvres écrites en français à l'étranger et hors d'atteinte de la censure russe ; on y trouve les vues de Solovjev sur l'union des Églises et la primauté de l'évêque de Rome. Le texte français est publié en regard de la traduction allemande pour la *Lettre à l'évêque Strossmayer* (1886), *L'Idée russe* (1888), *Saint Vladimir et l'État chrétien* (1888). Le dernier ouvrage et le plus important : *La Russie et l'Église universelle* paraît en allemand seulement, le texte français ayant été publié en volume. Ces œuvres ne se trouvent pas dans l'édition russe des œuvres complètes et les trois premières sont rares. Il est très utile qu'elles trouvent place dans cette édition. D. T. B.

Felix Flückiger. — **Geschichte des Naturrechts.** I. Band : Altertum und Frühmittelalter. Zurich, Evangelischer Verlag, 1954 ; in-8, 475 p., 26,40 fr. s.

Le droit naturel est devenu ici objet d'étude pour un théologien. Il part de la préhistoire où le droit apparaît déjà comme une chose donnée par les dieux aux seuls humains, trace l'évolution du mythe à la pensée conceptuelle et finalement à la métaphysique avec Platon et Aristote. L'apport décisif des Romains, du stoïcisme et du néoplatonisme clôt la partie ancienne. Ensuite l'A. se tourne vers le christianisme et apprécie l'influence (chez Ambroise et Augustin) des idées stoïciennes et néoplatoni-

ciennes sur le fond de la révélation biblique. Il poursuit à travers Isidore de Séville, Gratien et les anciens scolastiques jusqu'à saint Thomas d'Aquin et la victoire de l'aristotélisme ontologique. Ce premier tome (on nous en promet trois) ne contient qu'un bref sommaire sans autres Tables.

D. G. B.

E. Porret. — Berdiaeff, Prophète des Temps nouveaux. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1951 ; in-8, 181 p., 6 fr. s.

Courte et vivante biographie du philosophe russe Nicolas Berdjaev, émigré en France après la Révolution russe et auteur de nombreux ouvrages en russe et en français durant son exil. Il a fait connaître la pensée russe en Occident, car il a traité de tous les problèmes philosophiqnes et culturels actuels avec une remarquable profondeur. Sa biographie contient de longs extraits de ses œuvres et porte un caractère très personnel, étant écrite par un Suisse qui avait su gagner la confiance et entrer dans l'intimité du philosophe.

D. T. B.

N. Berdjaev. — La Dialectique existentielle du divin et de l'humain (en russe). Paris, YMCA, 1952 ; in-12, 247 p.

L'A. essaie d'esquisser prophétiquement quelle sera la philosophie de l'avenir. Le christianisme actuel traverse une crise de conscience et cherche une nouvelle base à sa philosophie religieuse. Cette base sera l'affirmation : Dieu est esprit, c'est-à-dire Liberté. La connaissance scientifique sera complétée par l'expérience religieuse ou mystique de chacun. « Je voudrais, écrit l'A., exprimer la lutte intérieure et spirituelle éprouvée par moi ces dernières années ; les tourments et les souffrances surmontées grâce à une espérance vivante » (p. 7). Cette nouvelle philosophie fera appel à des notions nouvelles : « La révélation est un acte créateur de l'esprit » (p. 27) et à une méthode nouvelle : « L'unique et authentique voie (d'investigation) est l'intuition expérimentale et spirituelle en nous » (ibid.). Ceci devient le point de départ, à côté de la métaphysique, d'une méta-histoire de la religion, qui procède par thèse, antithèse et synthèse, suivant le procédé dialectique de la philosophie allemande. Les principes étant posés, l'A. étudie dans cette philosophie religieuse les notions ou problèmes du développement, de la crainte, de la souffrance, du mal, de la guerre, de l'humanité, de la spiritualité, de la beauté, de l'immortalité, du messianisme et de la fin des choses. Tout le développement de cette philosophie est dominé et commandé par le problème eschatologique : « L'époque de la fin n'est pas seulement l'époque de la destruction mais aussi de la création théandrique d'une vie nouvelle et d'un monde nouveau... l'époque de l'Église de l'Esprit » (p. 241).

D. T. B.

N. Berdjaev. — Royaume de l'Esprit et Royaume de César (en russe). Paris, YMCA, 1951 ; in-12, 167 p.

Œuvre posthume dont l'A. avait laissé un brouillon, publiée par des amis. Il tente, par des considérations philosophiques, de déterminer quel sera le règne de l'Esprit et la transformation profonde de la conscience humaine qui lui correspondra.

D. T. B.

E. J. Simmons. — Through the Glass of Soviet Literature. New-York, Columbia University Press, 1945 ; in-8, 301 p., 4,50 dl.

La rareté de renseignements directs sur les problèmes sociaux en URSS a incité le directeur de l'Institut russe de l'Université de Columbia et quelques élèves de son séminaire à interroger les productions littéraires pour y trouver des éléments de solution. Le professeur Simmons reconnaît cependant que la moisson de renseignements sera minime étant donné que seules les œuvres littéraires reflétant l'idéologie communiste, ont quelque chance d'être publiées, d'où les données risquent d'être contaminées. Cependant L. E. Luke croit découvrir dans la littérature russe contemporaine la faillite de l'émancipation de la femme. B. J. Choseed constate le peu d'intérêt que suscite la question juive en Russie. G. Sosin décrit la grande faveur des théâtres de jeunesse, quand les pièces font appel à l'imagination et non à la doctrine marxiste. R. A. Domar raconte les succès et la disgrâce du satiriste Zoščenko coupable d'inoffensives ironies. Enfin R. M. Hankin dénonce l'incompatibilité de la science littéraire avec des idées préconçues. D. T. B.

The Year's Work in Modern Language Studies, vol. XIV, 1952. Éd. par A. S. Aston. Cambridge, University Press, 1953 ; in-8, X-426 p., 50 /-.

Cette publication est une bibliographie courante assez complète des ouvrages et articles parus en 1952 qui traitent de questions philologiques et linguistiques. C'est dire l'utilité du travail. Toutefois il importe de signaler que les seules langues envisagées sont : le latin médiéval, le français et le provençal (section très développée), l'espagnol, l'italien, l'allemand, les langues scandinaves, les langues slaves (pourtant, ni le bulgare, ni l'ukrainien, ni le biélorussien ne sont représentés). Est donnée aussi une liste des thèses acceptées dans les universités de Grande-Bretagne et d'Irlande pendant l'année. D. G. B.

E. Schwyzer. — Griechische Grammatik. III. Band : Register von D. J. Georgacas. Munich, Beck, 1953 ; in-8, XXIV-392 p.

Ce 3e tome, exclusivement consacré aux *Tables de mots et de choses*, donne un complément qui permet d'utiliser toutes les richesses des deux volumes de texte parus en 1950. Les Tables proprement dites sont précédées par quelques corrections à faire dans les deux premiers tomes. Voici l'ordre des listes : mots grecs, mots des langues indo-européennes, d'autres langnes, Table des choses. Tout semble avoir été fait avec la plus grande précision. D. G. B.

Lectuur-Repertorium. Tt. I, II, III. Anvers et Tilburg, Vlaamsche Boekcentrale-Nederlands Boekhuis, 1952, 1953, 1954 ; in-12, XXVIII-3252 p.

Lexique impressionnant et tout à fait remarquable, unique en Europe, semble-t-il, qui comprend 90.000 titres d'ouvrages avec 23.000 noms d'auteurs et 3.000 portraits ! Presque toute la littérature néerlandaise et la

littérature étrangère, pour autant qu'elle ait été traduite en néerlandais, se trouve emmagasinée dans ces trois vol., d'après un plan méthodique, clair, et fort pratique. Pour chaque auteur, on donne quelques renseignements biographiques, puis la liste alphabétique de ses ouvrages ou de leurs traductions en néerlandais, accompagnés de qualifications pédagogiques et autres. On pourrait découvrir parfois quelque petite lacune ou inexactitude, mais nous préférons relever les mérites extraordinaires de ce répertoire, qui suppose une quantité formidable de travail et est en général complet et exact. Il rendra des services éminents et on ne saurait assez le recommander à tous les pédagogues, à tous les instituts, etc., enfin à quiconque a besoin d'être guidé dans ses lectures. Signalons pour la littérature russe, (néo-)hellénique et arabe que, à côté de bon nombre de traductions, qui ont déjà été faites, bien d'autres, fort intéressantes aussi, pourraient se faire encore. D. A. v. R.

II. HISTOIRE

K. L. Koch. — Courte Histoire de l'Église chrétienne (en russe). Stockholm, Société de diffusion de l'Évangile, 1954 ; in-8, 74 p.

Ce manuel protestant qui s'adresse aux Russes orthodoxes, donne en larges traits l'histoire de l'Église unie jusqu'au XIe siècle ; ensuite l'histoire de l'Église byzantine jusqu'en 1453 et l'histoire de l'Église russe jusqu'à nos jours ; enfin il se termine par une esquisse de l'histoire de la chrétienté en Occident. D. T. B.

Steven Runciman. — A History of the Crusades. Vol. III : The Kingdom of Acre and the Later Crusades. Cambridge, University Press, 1954 ; in-8, XII-530 p., 5 cartes.

On a déjà relevé ici-même (*Ir.*, 1953, p. 429) les mérites des deux premiers volumes de ce grand ouvrage de M. Runciman. Le 3me volume est consacré au royaume de Saint-Jean d'Acre et aux croisades ultérieures ; il achève heureusement l'étude détaillée et éclairée d'un phénomène majeur du moyen âge et qui a eu une si grande influence sur l'évolution postérieure de notre Europe, notamment sur les relations entre les Églises occidentale et orientales. Pour approfondir ces relations (et tensions) pendant cette période et bien au delà, cette belle étude sur les croisades peut être d'un précieux secours. D. A. v. R.

M.-H. Laurent. — Le bienheureux Innocent V (Pierre de Tarentaise) et son temps. (Studi e Testi, 129). Vatican, Bibl. Apost., 1947 ; in-8, X-550 p., 4 pl.

Le corps de l'étude biographique du premier pape dominicain a été réalisé avec une grande maîtrise de la discipline historique. L'appareil érudit des notes n'a pas étouffé la clarté du récit ni l'aisance de la présentation, de sorte que l'on revit dans ces pages, avec le cœur haletant du témoin, les soucis et les alarmes de cette période agitée. Après une appré-

ciation des sources d'information, on suit pas à pas l'itinéraire intellectuel et la carrière apostolique d'un religieux de haute trempe qui fut à la fois savant et homme d'action. Les œuvres littéraires du « doctor spectabilis » ont été traitées en appendice par le R. P. Gillon. On connaît de lui, un *Commentaire des Sentences*, la postille *Dedi te* sur les épîtres de saint Paul, un *Quodlibet* dont le *Quodlibet V* de saint Thomas serait la réponse, et des qnestions *de lege et praeceptis*. S'il connut la faveur des théologiens de son époque et encore par la suite, le relief de saint Thomas fnt tel qu'il ne fut même pas imprimé. L'œuvre du pape s'annonçait brillante, mais il mourut après cinq mois. Bras droit de Grégoire X au concile de Lyon (siège qu'il venait à peine de quitter pour celui d'Ostie), il eut à cœur d'en mettre les décisions en application, en particulier celles prises en vue de la croisade et l'union des Grecs. La pacification des États de l'Église le mit aux prises avec Gênes, Pise et Charles d'Anjou. Autant de chapitres abondamment documentés. Des appendices discutent quelques souvenirs du règne, donnent une série de pièces de la chancellerie de Charles d'Anjou sauvées de l'incendie des archives de Naples en 1944, et un inventaire chronologique des actes imprimés se rapportant non seulement au règne, mais à toute la carrière de P. de Tarentaise. Le chapitre consacré à Michel Paléologue (p. 256-286) intéresse spécialement les unionistes ; l'histoire, cependant, est décevante, tant les préoccupations de paix ecclésiastique et le zèle de la croisade sont imbriqués dans les visées humaines contradictoires et hostiles. D'autre part, l'esprit de conciliation théologique qui devait aboutir à une conclusion plus équitable à Florence, n'avait pas encore atteint la même maturité à Lyon, les Latins tenaient encore trop à imposer aux Grecs, outre la doctrine, la formule du *Filioque*. Par contre, si les pourparlers n'ont pas abouti à cause de la mort du pape, l'épisode nous révèle la personnalité attachante du négociateur grec, Georges le Métochite, archidiacre de Constantinople et disciple de Beccos, fidèle à l'union jusqu'à sa mort malgré la disgrâce et la prison. Beaucoup de ses écrits sont encore inédits. Un appendice spécial (p. 419-443), dû à la science de M. Ciro Giannelli, s'attache à sa mission sous Grégoire X et Innocent V, et publie avec traduction un passage important du récit qu'il fit lui-même de cette ambassade (d'après le ms. Vatic. gr. 1716). Une étude plus fouillée de cet auteur jettera plus de lumière sur l'ambiance psychologique et théologique de cette époque, principalement chez les Grecs. Ainsi cette biographie, d'après laquelle les chroniques des papes devront désormais se corriger sur nombre de points, ouvre de multiples perspectives à l'historien et au théologien médiéviste. D. M. F.

The Catholic Directory Byzantine Rite Apostolic Exarchate of Philadelphia, U. S. A. (Ukrainian Greek Catholic). Anno Domini 1953. Philadelphia, in-8, 146 p.

Cet annuaire a revêtu un caractère festif à cause des 40 ans d'existence de l'Exarchat Apostolique de rite byzantin de Philadelphie. En plus des listes usuelles de tels annuaires, il renferme toute une série de photographies, elles aussi festives. On voit que l'Église ukrainienne aux États-Unis est bien vivante, et garde toujours son caractère propre.

D. A. v. R.

Giorgio Levi della Vida. — Documenti intorno alle relazioni delle Chiese Orientali con la S. Sede durante il pontificato di Gregorio XIII. (Studi e Testi, 143), Vatican, Bibl. Apost., 1948; in-8, 192 p.

Les différentes tentatives d'union entre le siège romain et les Églises orientales sont presque tontes des drames de bonne volonté, de maladresses et d'incompréhension. Les études réunies ici en donnent de nouvelles applications relatives aux Églises monophysites de Syrie et d'Égypte au XVI[e] s. Le chapitre I[er] décrit l'activité romaine (1578-ca 1590) de l'ex-patriarche syrien Ignace Na'matallah, dont 21 documents, publiés en latin, italien, ou arabe et trad. ital. selon la langue originale, forment le monument. Correspondances, mémoires, brefs, se rapportent pour la plupart à la reconnaissance de son successeur, Ignace Dāwūdšāh et à l'acceptation de l'union romaine par celui-ci. — Le chap. II donne le panneau égyptien du diptyque et publie une lettre (arabe et italien) du patriarche copte Jean 96, très étendue et d'une extrême déférence, où celui-ci tient fermement les positions traditionnelles de son Église et désire les voir reconnaître par le pape. La mort de son auteur, dont la date fait l'objet du court chap. III, fit prendre un autre cours aux négociations. — L'appendice, sans rapport avec le livre, ajoute des compléments et des correctifs à une étude antérieure de l'A., sur la formation du fonds oriental ancien de la Bibl. Vatic. (Studi e Testi, 92). D. M. F.

Fr. Samuel Eijan. — Hispanidad en Tierra Santa. Actuación diplomática. Madrid, Obra Pía de los Santos Lugares, 1943 ; in-8, 189 p.
Fr. Samuel Eijan, O. F. M. — El Real Patronato de los Santos Lugares en la Historia de Tierra Santa. 2 vol. Madrid, Juntas de Relaciones Culturales, 1945 ; in-8, XVI-518 et 675-XII p.

La garde des Lieux Saints a été confiée à l'Ordre de Saint-François dès les origines de la « Custodie ». Le roi Jaime II d'Aragon utilisa ses bonnes relations avec le Sultan d'Égypte Malek-en-Naser, alors souverain de la Palestine, pour obtenir des faveurs pour les Lieux Saints. La liberté du culte et des pèlerinages fut accordée ; en contre-partie, les musulmans seraient bien traités dans le royaume d'Aragon. En 1323, douze dominicains allèrent en Palestine ; on ignore pourquoi ils en revinrent presque aussitôt. En 1327, les franciscains prendront la garde des Lieux Saints, toujours sous la protection du roi d'Aragon et des accords conclus avec le sultan. En 1342, Clément VI, pape d'Avignon, établit, par le bref *Gratias agimus*, les franciscains comme custodes et gardiens. Cet acte fut pris sous le règne de Robert d'Anjou, roi de Sicile et de la reine Sancha. Par succession, les titres de protecteurs, donnés à ces souverains, furent attribués à Pierre IV d'Aragon et revinrent ainsi à l'Espagne.

Longue est l'histoire du Patronage royal accordé par les souverains espagnols aux Lieux Saints ; témoignage d'une extraordinaire largesse, que ce relevé des donations, acquisitions, rentes faites par la maison royale, maintenues au cours des siècles et jusqu'à nos jours ; générosité non moins admirable du peuple espagnol. L'Espagne a réellement pris à cœur la défense, la garde, l'honneur et la piété des Lieux Saints. Aujourd'hui encore, un Collège de Pères franciscains (situé à Compostelle), forme les religieux destinés aux Lieux Saints et aux missions en pays

musulman ; le Gouvernement respecte les engagements séculaires et paye les rentes. Histoire dramatique aussi que celle de cette émulation pour l'honneur de protéger le Sépulcre du Christ. La France et l'Espagne se disputaient cet honneur, revendiquaient de mêmes droits. Le Saint-Siège, d'autre part, devait maintenir les privilèges accordés ; on veillait de fort près à ce qu'ils ne tombent pas en désuétude ; par exemple, ces prières spéciales dites pour les souverains espagnols. Mais plus actuels, plus concrets étaient les droits de propriété sur tel ou tel édifice sacré de Palestine, celui de nomination à des charges dans la Custodie, le choix du Procureur Général de celle-ci (celui qui dispose de tout l'avoir) parmi les religieux espagnols, etc. A lire ces deux gros volumes, ces actes innombrables émanant du Saint-Siège, des chancelleries, du Généralat des franciscains, on devine quelles luttes d'influence, quelles offres et marchandages ont eu lieu autour des Lieux Saints. Admiration pour tant de sacrifices, de peines, de persévérance, de générosités incalculables, certes, mais pénible impression à ce bruit d'argent, à ces échos de querelles entre frères. Nous avons apprécié le travail, admiré l'érudition, la richesse de documentation de ces volumes ; nous nous sommes parfois demandé s'il convenait de tout publier. Le premier des ouvrages cités donne une vue d'ensemble et succincte des tractations diplomatiques autour du Protectorat espagnol des Lieux Saints ; les deux volumes en font l'histoire générale. Une bibliographie des ouvrages espagnols sur les Lieux Saints termine le 2e volume ; à elle seule elle est un témoignage.

D. Th. Bt.

D. Knowles and W. F. Grimes. — Charterhouse. The Medieval Foundation in the light of recent discoveries. Londres, Longmans, 1954 ; in-4, XIV-96 p., ill., 25/-.

La destruction en 1940 d'une partie considérable des bâtiments de la Chartreuse de Londres a permis à son Conseil d'administration de confier aux spécialistes auteurs de ce volume une investigation détaillée de tout ce qui restait. Les résultats ont montré que bien des identifications traditionnelles étaient parfaitement fausses. On le démontre ici à l'aide de photographies et plans. Fondée en 1371, cette Charterhouse (corruption anglaise de Carthausia-Chartreuse) ne donna pas moins de dix-huit martyrs sous Henri VIII avant de devenir une pieuse fondation et collège célèbre de l'Église issue de la Réforme. D. G. B.

Métropolite d'Héliopolis Gennadios. — *Ἱστορία τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου.* T. I. Athènes, 1953; in-8, 446 p.

C'est une bonne fortune de pouvoir présenter cette Histoire du Patriarcat œcuménique, car c'est bien la première fois qu'une étude d'ensemble est tentée, et les travaux antérieurs de Mgr Gennadios le préparaient à cette œuvre de synthèse. Pour des périodes limitées de l'histoire de l'Église de Constantinople, les travaux antérieurs de Pargoire et de Every avaient posé d'intéressants jalons, mais jamais l'étude n'avait été dirigée du point de vue primordial de l'histoire du patriarcat.

Pour le récit des faits ce premier volume s'arrête à l'année 715, date de l'apparition de la dynastie isaurienne ; l'histoire des institutions par

contre déborde cette date, car elle décrit un état de choses qui va perdurer tant que durera l'Empire byzantin. Pour plus de clarté, l'A. aurait pu davantage marquer ces grandes divisions de l'ouvrage. Il groupe ses développements à travers neuf sections ; les cinq dernières sont consacrées aux institutions. Dans un domaine anssi fouillé que l'histoire de l'Église des sept premiers siècles, on peut difficilement s'attendre à trouver des révélations. Mais l'information de Mgr Gennadios est consciencieuse et elle tient compte des travaux récents. L'A. écrit l'histoire telle qu'elle apparaît aux yeux des savants orthodoxes ; pourtant son jugement est modéré lorsqu'il aborde le récit de faits où l'histoire apparaît différente selon qu'on l'envisage avec un présupposé catholique ou un présupposé orthodoxe. Il faut lui en savoir gré. Plus nouvelle, plus instructive aussi sera l'histoire des institutions du patriarcat. Dans la section V consacrée à l'extension de sa juridiction jusqu'aux Isauriens, les trois chapitres traitent respectivement des premières éparchies du patriarcat, des *τακτικά*, des catalogues épiscopaux de l'Église constantinopolitaine et des différents patriarches jusqu'à 715. Sur les relations entre l'Église et les *Basileis* avant la chute de la ville il y aura beaucoup à glâner à travers la section VI : avant et après les persécutions — les premières relations entre Église et État christianisé : théocratie, césaropapisme ou simple protection accordée à l'Église — les *Basileis*, évêques du dehors — l'enseignement de Constantin Porphyrogénète — l'intervention des empereurs dans les élections patriarcales et épiscopales — l'instauration d'un système de collaboration entre Église et État. La section VII réservée aux Missions de l'Église de Constantinople n'est pas la moins intéressante ; elle groupe des renseignements dispersés ailleurs sur la diffusion du christianisme en Asie Mineure et en particulier sur l'origine des Églises géorgienne et arménienne. Le chapitre ayant trait à la christianisation des Slaves de Bohême, Moravie, Serbie et Bulgarie est lui-même composé en tenant compte des travaux récents. Peut-être pourrait-on dire que les deux dernières sections consacrées à l'administration du patriarcat et de l'archevêché sont les plus neuves ; les pages où sont traités le système synodique et l'élection du patriarche et des évêques constituent une étude où il y a beaucoup à apprendre. Souhaitons que Mgr Gennadios poursuive rapidement la grande œuvre qu'il a entreprise !

Dom Pierre DUMONT.

R. C. D. Jasper. — Prayer Book Revision in England, 1800-1900. Londres, S. P. C. K., 1954 ; in-12, VIII-140 p., 13/6.

L'A. nous présente les divers courants de réforme liturgique qui ont traversé l'Église d'Angleterre au cours du XIXe s. On distingue trois tendances : 1) la libérale, basée sur des scrupules d'ordre doctrinal, qui s'en prend, entre autres points, au symbole de saint Athanase (avant tout), aux rites d'ordination, au pouvoir d'absoudre les péchés ; 2) la tendance conservatrice des premiers tractariens : ne rien changer du tout ; 3) la catholicisante, d'inspiration plus proprement liturgique, qui préconisait un enrichissement par un retour aux sources. Tout ce matériel très intéressant est bien présenté (la bibliographie est particulièrement abondante). On éprouve néanmoins de la peine à constater que le résultat final de tous ces efforts, de toute cette agitation, de quatre Rapports d'une Com-

mission royale, ne fut que le malencontreux *Shortened Services Act* de 1871, qui, tout en péchant grossièrement contre tous les canons de l'art liturgique, n'a fait que détruire en grande partie ce que les Réformateurs avaient accompli dans ce domaine. Et voilà qu'encore, trois quarts de siècle après, ce problème reste toujours sans solution. D. G. B.

The Chronicle of Convocation, I. 3, 4, 5. Londres, S. P. C. K., s. d. ; in-12, 16-liv et 1-226 + 8-xxxvi et 227-394 + 8-xxxvi et 186 p., 3/- chaque t.

Les principales matières discutées sont : 1) la révision du Droit Canon, le *magnum opus* de la Convocation depuis quelques années, la question connexe du remariage civil des personnes divorcées ; 2) le lectionnaire liturgique ; 3) les relations avec les autres communions en Angleterre, en Écosse, en Inde, aux pays scandinaves. On a également discuté la question de la célébration de la Sainte Cène face au peuple. Peut-on demander où étaient à cette occasion tous les liturgistes anglais ? Les interventions frappent par leur manque d'à-propos. D. G. B.

P. Dr. J. Glazik, M. S. C. — Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter dem Grossen. (Coll. Études et Documents missionnaires, 19). Munster, Aschendorff, 1954 ; in-8, XXXVI-270 p., DM. 19,80.

Sur l'expansion missionnaire en Russie et en Sibérie il n'existait en allemand qu'une brochure datant de 1922. La question méritait une enquête plus approfondie ; l'A. de la présente thèse doctorale a dû limiter son champ d'investigation ; ce qui lui permet d'approfondir ses recherches et de condenser ses résultats. Outre la limitation indiquée par le titre, il nous avertit que les sources des archives de Russie lui ont été inaccessibles, qu'il fait un triage et un classement des renseignements, mais qu'il n'apprécie qu'en passant les méthodes et les résultats de la christianisation. Même dans ces limites restreintes, l'histoire de la missiologie de l'Église orthodoxe russe est établie avec un grand souci scientifique. Nous suivons l'évangélisation aux XVIIIe et XIXe siècles ; surtout l'action de l'évêque Innocent Veniaminov, mort métropolite de Moscou en 1879 ; son apostolat s'est étendu à l'Est sibérien et en Extrême-Orient. Pour le XXe siècle l'A. relate l'organisation de la vie religieuse orthodoxe en Chine, au Japon, en Corée, au Caucase et en certaines régions de la Russie d'Europe. La conclusion de cette investigation n'est pas optimiste : la christianisation des païens en Russie d'Europe et en Sibérie n'est pas progressive mais régressive quant au nombre des conversions, l'organisation de la vie ecclésiastique et le progrès des mœurs : même chez les peuplades où ces progrès ont été les plus marquants, les mœurs et les usages païens n'ont pas été éliminés. D. T. B.

E. Benz. — Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. (Coll. Travaux de l'Académie des Sciences et de Littérature à Mayence, 1950, n° 8). Wiesbaden, Steiner, 1950 ; in-4, 291 p., 17 pl. hors-texte.

A l'époque de la sainte Alliance sous les empereurs de Russie Alexandre Ier et Nicolas Ier, Fr. Baader, théologien catholique de tendance mystique, était l'informateur du Gouvernement russe sur le catholicisme occidental. Il a eu des relations écrites très fréquentes avec le Prince Golicyn, à cette époque ministre des cultes. Les rapports et les lettres de Baader n'ont pas été retrouvés. L'ouvrage actuel établit par des renseignements indirects quelle a été l'influence de Baader pour détruire les préjugés courants en Orient et en Occident. Il s'est efforcé de créer des contacts entre l'Église russe et Rome. Ses idées sont conservées dans un ouvrage intitulé : « Le Catholicisme oriental et occidental », qui n'était pas entièrement achevé à sa mort en 1841 mais a été publié dans ses œuvres complètes.

D. T. B.

H. S. Alivisatos. — *Πανηγυρικὸς Τόμος ἑορτασμοῦ τῆς 1900ης ἐπετείου τῆς ἐλεύσεως τοῦ 'Αποστόλου Παύλου εἰς 'Ελλάδα.* Athènes, 1953 ; in-8, 646 p., ill.

Ce volume commémoratif donne toutes les pièces susceptibles d'éclairer dans le détail la genèse de l'idée des célébrations pauliniennes en Grèce en 1951 et leur préparation ; on y lit les invitations envoyées, les réponses reçues, une liste de tous les participants effectifs. Viennent ensuite une description du pèlerinage aux différents lieux consacrés par la présence de l'Apôtre, la publication in extenso des conférences faites au cours du voyage, et une dernière section consacrée à l'*Écho œcuménique des célébrations*. Le tout est richement illustré. Parmi les échos nous trouvons les impressions consignées par le Rme P. C.-J. Dumont, O. P., dans *Vers l'Unité chrétienne* de juin 1951, où il dit en passant : « La fête du 29 juin est consacrée, en Orient comme en Occident, à célébrer conjointement la mémoire de saint Pierre et de saint Paul. L'office liturgique traditionnel ne présente pas la moindre ambiguïté sur ce point. Qu'à Athènes et en Grèce, le souvenir de saint Paul soit plus vivant que celui de saint Pierre, nous ne saurions nous en étonner ; mais il serait regrettable, et gros de conséquence, que jusque sur le plan liturgique la mémoire de saint Pierre soit peu à peu éliminée de la fête du 29 juin. Déjà un tropaire en l'honneur du seul saint Paul était en usage à Athènes. Or, on a composé et employé cette année tout un office de Vêpres qui ne mentionne aussi que cet apôtre. Nous espérons que c'est là un office de circonstance dont l'emploi se justifiait par le caractère exceptionnel des fêtes du 19e centenaire, mais qu'il ne se substituera subrepticement à l'office traditionnel ».

Or, il nous semble que c'est, malheureusement, un peu ce qui se fait. L'Orthodoxie, consciemment ou non, s'engage facilement sur la voie de la dépréciation de saint Pierre, ou si l'on veut, de la dépréciation de Rome et, par contre-coup, de saint Pierre. Les indices en sont très nombreux et on les trouve tant chez les Russes (au moins en U. R. S. S.) que chez les Grecs. Le Rme P. Dumont n'a pas parlé du sermon publié dans le programme commémoratif des Vêpres sur l'Aréopage, sermon qui, fort heureusement, ne fut pas prononcé, car il terminait sur une parole regrettable à l'adresse de Rome. Mais le cas le plus flagrant que nous ayons rencontré et qui, étant du domaine liturgique, nous semble précisément « gros de conséquences », est le suivant.

Le 30 juin l'Église orientale célèbre la fête dénommée *Synaxe des Douze*

apôtres. Le texte du premier stichère des Laudes dans les Ménées grecs imprimés (il est identique dans les versions slavonne et roumaine) est reproduit ici dans la colonne de gauche. Le texte de la colonne de droite est la « correction » qu'on trouve dans Georgios G. BEKATOROS : *Τάξις τῶν ἱερῶν Ἀκολουθιῶν*, 1954, p. 137. (Cette publication est en tous points semblable à nos *Ordo Divini Officii*).

Ἡ κορυφαία κρηπὶς τῶν Ἀποστόλων	*Ἡ κορυφαία κρηπὶς τῶν Ἀποστόλων*
τὰ πάντα κατέλιπες	*τὰ πάντα κατέλιπες*
καὶ ἠκολούθησας	*καὶ ἠκολούθησας*
τῷ Διδασκάλῳ, βοῶν αὐτῷ·	*τῷ Διδασκάλῳ, βοῶν Αὐτῷ,*
Σὺν σοὶ θανοῦμαι	*σὺν Σοὶ θανοῦμαι*
ἵνα καὶ ζήσω τὴν μακαρίαν ζωήν.	*ἵνα καὶ ζήσω τὴν μακαρίαν ζωήν·*
Τῆς Ῥώμης δὲ γέγονας	*τοῦ κόσμου δὲ γέγονας,*
σὺ πρωτεπίσκοπος	*Πέτρε, διδάσκαλος,*
τῆς παμμεγίστου τῶν πόλεων	*κῆρυξ καὶ πέτρα τῆς πίστεως*
δόξα καὶ κλέος	*καὶ Ἐκκλησίας*
καὶ Ἐκκλησίας, Πέτρε, ἑδραίωμα	*δόξα καὶ κλέος καὶ πύργος ἄσειστος,*
καὶ πύλαι Ἅιδου	*ἧς πύλαι Ἅιδου*
οὐ κατισχύσουσιν ὄντως ταύτης, Χριστὸς ὡς προέφησεν·	*οὐ κατισχύσουσιν, ὡς προέφη Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν,*
ὃν ἱκέτευε σῶσαι	*ὃν ἱκέτευε σῶσαι*
καὶ φωτίσαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν.	*καὶ φωτίσαι τὰς ψυχὰς ἡμῶν.*

Comme on le constate, toute référence à Rome, et surtout, toute référence à saint Pierre comme premier évêque (l. 8 : *πρωτεπίσκοπος*) de Rome, ont été éliminées.

Nous laissons à d'autres l'appréciation du scrupule qui a exigé ce changement. Remarquons cependant que c'est chose grave de faire croire que l'épiscopat et même la simple présence de saint Pierre à Rome ne font pas partie de la tradition de l'Église d'Orient. L'Église d'Occident modifie constamment ses textes liturgiques. On l'accuse fréquemment d'innovations contraires à la Tradition. La comparaison des deux textes cités fait ressortir une altération importante dans une publication liturgique orthodoxe. D. G. B.

Annuaire scientifique. — *Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρὶς ἐκδιδομένη ὑπὸ τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς.* Thessalonique, Université, 1953 ; in-8, 542 p.

Félicitons la faculté théologique de l'université de Thessalonique pour son premier Annuaire. Le prof. MORAITIS publie une *Introduction aux études liturgiques ;* le prof. BONIS une étude importante sur *Eustathe, archevêque de Thessalonique*, écrivain du XIIe s. peu étudié. Le prof. KONIDARIS (maintenant à Athènes) traite longuement du *Règlement du schisme bulgare.* Cette étude est bien documentée et entre consciencieusement dans tous les plis et replis de cette fameuse affaire, qui s'est de nouveau gâtée depuis la publication de cet article. Force nous est de dire, cependant, que la position de l'A. est « grecque » à outrance. Nous voulons dire par là que les Grecs nous sont présentés comme des parangons de toutes les vertus chrétiennes, tandis que les Bulgares et leur Église apparaissent comme étroitement nationalistes. Qu'on veuille bien nous en croire. Entre les pp. 146 et 157 on lit au moins six fois que l'Église bulgare

dépend du ministère des Affaires étrangères et de sa politique, et six fois également que les Bulgares étaient dominés par leur rêve d'une Grande Bulgarie. Cela donne le ton de toute l'étude. Proprement théologique est la contribution du prof. IOANNIDIS (aussi à Athènes) : *Le commandement nouveau de la charité et son hymne dans I Cor., 13.* Le prof. EXARCHOS trace le programme du *Contenu de la recherche scientifique dans la faculté de théologie du point de vue orthodoxe :* c'est l'homme, la civilisation humaine, sa vie spirituelle et, comme terme, le christianisme. Le prof. SIOTIS vient ensuite avec un article sur *Histoire et Révélation selon le N. T.* *L'Église grecque et le monde des barbares,* du R. P. Polakis (Athènes), est une bonne étude sur la diffusion du christianisme parmi les Slaves et autres barbares. Demandons pourquoi les Tables particulières donnent une pagination sans aucun rapport avec celle qu'on a devant soi, en sorte que, p. ex., la p. 7 de la Table est en fait la p. 455, et signalons que les 30 *Παροράματα* pourraient bien être multipliés par 100 ! D. G. B.

Emil Donckel. — Ausserrömische Heilige in Rom, von den Anfängen unter Liberius bis Leo IV. (847). Luxembourg, Hermann ; in-8, 164 p.

Ce livre est une thèse de doctorat présentée à l'Institut pontifical d'Archéologie chrétienne de Rome, en janvier 1935. Comme l'A. nous le dit dans une note (p. IX), la guerre de 1939-1945 a empêché l'édition de cet ouvrage, ainsi que la mise en valeur de la littérature parue entre temps. Se basant sur un examen précis de tous les monuments, inscriptions et écrits de l'Antiquité, l'A. tâche de retrouver la date et les motifs de l'introduction du culte de 56 saints ou groupes de saints non romains dans la liturgie de la Ville éternelle. Il semble que le culte des saints étrangers soit né surtout grâce à la translation de leurs reliques, l'établissement de monastères orientaux à Rome (St-Sabbas, pp. 89-91) et les dévotions particulières des pontifes romains. Toutefois, des raisons dogmatiques ont eu leur influence aussi, en certains cas : la réaction anti pélagienne semble avoir joué un rôle dans l'origine de la fête des Saints Innocents à Rome (p. 207). Nous regrettons avec l'A., que les documents dont nous disposons aujourd'hui, ne nous donnent que très peu d'indications pour éclairer les nombreux problèmes qui se posent dans l'étude de l'hagiographie ancienne. Le grand nombre de saints étrangers vénérés à Rome aux neuf premiers siècles (dont la grande majorité était des Orientaux) illustre avec éloquence la « catholicité » de l'Église antique. — La consultation de cet ouvrage a été facilitée par les tableaux synoptiques en latin (feuillets détachés). D. M. v. d. H.

Les saints Isidores. — *Οἱ ἅγιοι Ἰσίδωροι τοῦ Λυκαβηττοῦ (Ἀθηνῶν).* Athènes, Église Saints-Isidores, 1952 ; in-8, 72 p.

Ce livret doit aider à procurer des ressources pour la reconstruction de l'église des ss. Isidores sur le Lycabette. Il nous donne deux très brèves Vies de saint Isidore de Péluse et de saint Isidore de Cos († 251), les offices propres des saints et une intéressante étude historique richement illustrée. D. G. B.

Günther Roeder. — Volksglaube im Pharaonenreich. Stuttgart, Spemann, 1952 ; in-12, 274 p.

Il y a 45 ans que l'A. travaille l'égyptologie. Il a assisté aux efforts des savants et de ses propres disciples pour faire progresser la connaissance de la civilisation et de l'art des anciens Égyptiens. Bien qu'il en ait souvent eu le désir, il n'a jamais cédé à la tentation d'écrire un ouvrage sur la religion égyptienne, car les résultats de ses recherches et ses intuitions n'auraient pas été alors acceptés. Mais maintenant après tant de progrès réalisés dans cette science, le savant n'a pas pu se priver de faire enfin une petite synthèse, facilement abordable par les non-initiés. Comme il le dit lui-même dans sa préface, cette synthèse n'est pas « scientifique », c'est-à-dire destinée aux égyptologues. Elle réunit les idées essentielles et fondamentales concernant les croyances égyptiennes, telles qu'on peut les trouver dans les études spécialisées, surtout dans le matériel récemment publié mais non encore employé. Ce travail dépasse de beaucoup les vues modestes de l'A. C'est, en fait, une admirable introduction à l'étude de la religion égyptienne. D'un style clair et précis, agrémenté dans les marges de signes hiéroglyphiques se rapportant au texte, de dessins et de 17 photographies, cet ouvrage rendra service non seulement à l'étudiant mais entre dans la catégorie de la vulgarisation scientifique de valeur.

D. J. B.

Joachim Spiegel. — Das Werden der altägyptischen Hochkultur. Heidelberg, Kerle, 1953; in-8, XXVIII-732 p., 64 pl. h.-t.

Il nous est impossible de résumer un tel ouvrage dans le cadre d'un compte rendu. Si certaines propositions soutenues par l'A. ne nous paraissent pas acceptables, nous ne saurions en discuter loyalement ici. Ce n'est pas une simple étude analytique des diverses formes de la culture égyptienne que nous présente l'A., mais une « thèse ». Tributaire des grands sociologues du XIXe s., l'A. essaie de retrouver « l'esprit » (der objektive Geist) qui a pétri la civilisation égyptienne depuis ses origines. Ne place-t-il pas en exergue à son ouvrage cette phrase de Lebon : « Les événements dignes d'intérêt de l'histoire sont les effets visibles des changements invisibles de la pensée humaine » ? L'A. réagit contre une certaine manière de faire l'histoire de l'Égypte. Si certains égyptologues sont moins catégoriques qu'Hérodote concernant l'impénétrabilité de la culture égyptienne, ils essaient cependant de rechercher le sens de certains aspects de cette culture en se plaçant dans le contexte. Or celui-ci n'est fourni que par des monuments qui ont gardé certes l'empreinte de l'Esprit vital, mais qui l'ont nécessairement « pétrifié » et rendu plus difficile à percevoir. On retombe dans une certaine mesure dans ce mystère de l'étrangeté des choses d'Égypte. Contrairement à ces hypothèses, l'A. (qui pense, par exemple, que le contenu formel de concepts tels que : révolution, bureaucratie, sacerdoce, est identique au IVe millénaire av. J.-C. comme au XXe s. après) pense, et essaie de le prouver tout au long de son étude, que les formes de la culture égyptienne peuvent être connues facilement et profondément, parce qu'elles sont générales et communes à toute l'humanité. Elles peuvent d'autant mieux être observées que l'antique culture égyptienne n'a pas été à ses débuts sous l'influence d'une culture antérieure, mais qu'elle a surgi d'elle-même. Et qu'on n'objecte pas que cette culture, parce que fort complexe, ne peut être primitive ! Ce serait un « a priori » dangereux et un cercle vicieux. L'Égyp-

te est un terrain de choix pour se rendre compte de l'évolution lente du processus de la pensée. « Das Ziel dieser Arbeit ist die Gewinnnng eines Einblickes in die Eigengesetzlichkeit des Lebens der ägyptischen Kultur ». Ce programme a-t-il été réalisé par l'A. ? C'est ce que nous ne pouvons discuter ici. Mais ce que nous venons de dire incitera le lecteur à aborder cette massive étude, pleine d'analyses précises et objectives, travail de grande valeur scientifique, mais avec cependant l'esprit critique bien aiguisé : les projections d'ordre philosophique dans le domaine des sciences historiques étant d'un maniement délicat... Ajoutons en terminant que la présentation de cet ouvrage est impeccable et fait honneur, comme d'habitude d'ailleurs, à la maison Kerle. On trouvera à la fin, avec une série de tables, 64 splendides photographies. Nous regrettons cependant que les notes aient été mises à la fin et que des fautes d'orthographe se rencontre dans les rares mots français. D. J. B.

P. E. Kahle. — The Cairo Geniza. Londres, Oxford Univ. Press, 1947 ; in-8, 240 p., 12/6.

On trouve beaucoup de choses intéressantes dans ce livre. Deux études méritent d'être spécialement signalées. L'une concerne la vocalisation du texte hébraïque dn V. T. Les massorètes ont, affirme l'A., commencé leur travail conduits par ce principe : la Parole de Dieu doit être lue dans le langage le plus parfait, principe qui a guidé aussi les Arabes dans la lecture du Coran. L'hébreu de leur époque (2e moitié du VIIIe s.) étant considéré comme imparfait, c'est à une langue idéale qu'ils ont demandé la vocalisation de la Bible, langue où se retrouvent nettement les inflnences de l'arabe et du syriaque. Remarquons cependant que les comparaisons faites sur les noms propres resteront toujours sujettes à caution tant qu'une étude exhaustive sur la transcription des noms propres sémitiques n'aura pas été faite. C'est elle seule qui pourra nous fournir des critères certains pour aborder l'étude de la vocalisation de ces noms dans la Bible.

Dans l'autre étude, l'A. présente une théorie assez particulière. La version des Septante serait le résultat d'un choix fait parmi un certain nombre d'autres versions. Le texte des Septante tel qu'il se présente à nous, serait une œuvre... chrétienne. Cette théorie nous semble difficile à accepter car elle rajeunit trop cette version déjà utilisée, ne l'oublions pas, par Philon. Il n'en reste pas moins que ce livre de M. Kahle, fourmille d'analyses précises et d'intuitions de valeur. D. J. B.

A. Vööbus. — Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church. Stockholm, Eston. theolog. Society, 1951 ; in-8, IV-68 p.

A une époque antérieure à Aphraate († 367) certaines Églises de Syrie qui vivaient suivant les règles d'un christianisme rigoriste à tendance encratite, auraient fait du célibat une condition d'admission au baptême. Cette affirmation ressort de l'analyse et de la comparaison de certains textes, entre autres d'un passage d'une homélie d'Aphraate (VIIe). Ces rapprochements sont certainement très suggestifs, mais on ne peut cependant admettre qu'une telle condition ait été réellement imposée. La plupart des textes invoqués émanent de milieux hétérodoxes, ou ont été

retouchés. Quant aux homélies du Sage de Perse, leur authenticité n'est pas encore scientifiquement établie. D. J. B.

A. Vööbus. — Die Spuren eines älteren äthiopischen Evangelientextes im Lichte der literarischen Monumente. Ibid., 1951 ; in-8, 36 p.

L'A. découvre dans les citations bibliques d'écrits éthiopiens, des traces d'anciennes versions syriaques des Évangiles. Ce seraient des moines syriens qui auraient influencé la tradition éthiopienne. Cette brève étude est menée très sérieusement, et fait regretter la rareté des matériaux à utiliser. D. J. B.

A. Vööbus. — Neue Angaben über die textgeschichtlichen Zustände in Edessa in den Jahren ca. 326-340. Ibid., 1951 ; in-8, 60 p.

Aitallaha, évêque d'Édesse, est sorti du brouillard poético-historique propre aux listes épiscopales de l'Église de Perse, grâce à un de ses écrits conservé en arménien. L'A. s'en est emparé pour comparer les citations bibliques qu'il contient avec les autres versions syriaques : textes du Sinaï, de Cureton, Diatessaron, Pešittô. Il en conclut que ces citations ont plus de parenté avec le Diatessaron qu'avec la Vetus Syra. Celle-ci d'aillenrs dépend aussi du Diatessaron, mais comporte déjà des traces de nombreux remaniements. D. J. B.

Peter Katz. — Philo's Bible. The Aberrant Text of Bible Quotations in some Philonic Writings and its place in the textual History of the Greek Bible. Cambridge, University Press, 1950 ; in-8, XII-160 p., 25/-.

Ces pages traitent de certaines citations de l'A. T. de Philon qui diffèrent du texte des Septante, citations peu nombreuses, mais qui posent un problème. L'étude du texte « aberrant » s'effectue suivant les divers manuscrits de Philon. Il représente une recension perdue du Pentateuque. L'interprète a fait usage d'une recension des Septante relativement indépendante d'Origène, mais a apporté aussi sa contribution en y faisant certaines modifications. Il voulait reviser le texte de Philon pour le mettre au niveau des exigences de son temps. L'A. pense qu'il appartenait à l'École d'Antioche, entre le IVe et le VIe s. en Syrie ou en Palestine. On ne peut préciser davantage. Dans cette étude très intéressante l'A. résume brièvement l'histoire de ce problème. D. J. B.

Paul Lemerle. — Philippes et la Macédoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine. Recherches d'Histoire et d'Archéologie. (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 158e). Paris, de Boccard, 1945 ; in-4, V-568 p., 66 fig., et album de VIII-p., LXXXII pl.

La parution de cet important ouvrage fut un événement que saluèrent les revues avec une unanimité que n'affaiblissaient pas des critiques de détail ou d'interprétation, chose inévitable en archéologie. « Événe-

ment » parce que, au dire de Ch. Delvoye (*Byzantion*, 1948, p. 242) c'est « le meilleur travail d'ensemble d'architecture paléochrétienne ». Il n'est pas nécessaire de dire combien cette science nous est indispensable, puisque sur elle d'autres disciplines s'appuyent comme la liturgie, l'histoire des rites, etc.

M. Lemerle, pour décrire deux basiliques de Philippes, l'une des environs de 500 et l'autre qui remonte également au VIe s. s'est vu dans l'obligation de faire l'histoire de cette ville évangélisée par saint Paul, et de la Macédoine orientale ; elle va de Philippe II de Macédoine jusqu'à l'an 1721 « quand Philippes n'est plus qu'un nom ». Pour recréer le milieu chrétien, formé par la prédication de saint Paul, entretenu par ses visites, son Épître, l'A. se fait exégète des Actes et de l'Épître. Afin de décrire la ville et les monuments découverts, il se montre maître en archéologie, en histoire de l'architecture et des arts, en épigraphie. Liturgiste, il l'est aussi pour expliquer l'usage des diverses parties des édifices sacrés (atrium, baptistère, sanctuaire, diakonikon, prothèse, etc.) et du mobilier : autel, ambon, cuve baptismale... Parmi les problèmes qu'étudie le savant auteur, il en est un qui retiendra encore l'attention pendant longtemps ; il l'annonce à la page 465 et l'examine au chapitre suivant. Il s'agit du passage du plan basilical au plan en croix grecque : « Toute l'histoire de l'architecture byzantine, jusqu'à la constitution du type d'église dit en croix grecque, consiste à chercher la solution du problème posé par la combinaison de la coupole et du vieux plan basilical, dont la liturgie assurait en quelque mesure la survivance, en maintenant le sanctuaire à une extrémité de l'édifice » (p. 482). L'étude de ce problème s'appuye sur l'examen de nombreux édifices byzantins. Ces pages — et d'ailleurs l'ensemble du travail — devront être prises en considération par les futurs archéologues des choses byzantines. Il en est de même pour nombre de points de liturgie et d'histoire. Les patrologues feront leur profit de telles analyses d'expressions comme celle d'« église catholique » (p. 96-101).

Pour nous, restent ces lignes liminaires (p. 8-9) où l'auteur marque la place unique qu'occupe Philippes dans l'histoire de l'Église : « ...fonder la première Église d'Occident... La mission de saint Paul prend une direction nouvelle. Il ne quittait pas seulement l'Asie pour l'Europe : il quittait l'Orient grec pour l'Occident romain... » Philippes est comme la charnière, le gond, le point cardinal de la mission de saint Paul. Ce fut décisif. D'Orient, le christianisme pénétra en Occident, par une ville romaine, placée sur la route qui relie Byzance à Rome. Philippes, lieu providentiel, attendait son historien comme son thaumaturge. Il faut remercier et féliciter M. Lemerle de nous avoir rendu Philippes. — L'album, joint à l'ouvrage, est dans la grande tradition de la maison de Boccard. D. Th. Bt.

Jean Ebersolt. — Orient et Occident. Recherches sur les influences byzantines et orientales en France avant et pendant les croisades. Paris, de Boccard, 2e éd. 1954 ; in-4 carré, 147 p., XLII pl. h.-t.

Il faut louer les éditeurs d'avoir réédité cette œuvre de l'illustre byzantinologue. « Les influences byzantines et orientales se sont exercées d'une manière ininterrompue depuis le IVe siècle jusqu'au XVe siècle » (p. 129).

C'est ce qu'établit l'A. pour la France seule. Ce livre est une admirable synthèse d'histoire et d'art. Elle est constamment appuyée par des exemples. Ils sont foison et l'on peut penser que presque tout a été cité, de ce qui méritait de l'être. Arts majenrs et arts mineurs y figurent. Histoire, hagiographie, littérature sont exploitées. On eût pu faire une place à la liturgie et à la musique. Voyagenrs, croisés, envahisseurs, pèlerins, marchands, ambassadeurs : ils ont tous contribué à ce formidable échange des biens matériels comme de ceux de l'esprit. L'abondance des références démontre l'importance attachée par tant de savants à ces courants d'idées, d'expressions d'une pensée chrétienne qui maintenaient, par-dessus les séparations religieuses, l'unité de culte aux mêmes mystères, aux mêmes saints. On est frappé de la place qu'occupaient les Lieux Saints et les reliques qui en provenaient dans la vie chrétienne de ces époques. Deux grandes divisions : avant les croisades et pendant les croisades (jusqu'au XVe siècle). En ces deux parties, l'A. situe les grands événements qui renouvelèrent l'impulsion des apports et des échanges. Tout historien et unioniste doit posséder ce livre. C'est, au surplus, une belle édition ornée de planches fort claires. D. Th. Bt.

D. A. Zakythinos. — Le despotat grec de Morée. Tome II : Vie et Institutions. Athènes, L'Hellénisme contemporain, 1953 ; in-8, VIII-408 p.

Nous savons gré à l'A. de nous présenter enfin, plus de 20 ans après le 1er vol. de son *Despotat grec de Morée* (Paris, 1932), le 2e vol. du même ouvrage. Des devoirs professionnels et surtout la guerre douloureuse, qui a sévi près de dix ans en Grèce, ont été les causes de ce retard. Mais grâce à un labeur tenace et infatigable de l'A., grâce aussi à l'appui et au dévouement de Mme Henriette Avatanghelos, directrice de *L'Hellénisme contemporain*, ces pages ont pu être publiées maintenant, d'abord dans ladite revue, ensuite en un beau vol. de plus de 400 p. Dans le 1er t., l'A. nous avait tracé l'histoire politique du Despotat de Morée ; ici il parle de sa vie et de ses institutions, de sa population, de sa vie économique, de son organisation ecclésiastique, de son mouvement intellectuel. L'A. a étudié ces différents aspects de l'ancienne Morée jusque dans le détail et on y trouve une foule de renseignements précieux. Tous ceux qui s'intéressent à l'histoire byzantine du moyen âge, profiteront de ce travail excellent. D. A. v. R.

Hans-Georg Beck. — Theodoros Metochites. Die Krise des byzantinischen Weltbildes im 14. Jahrhundert. Munich, Beck, 1952 ; in-8, 149 p.

Étude intéressante et sérieuse d'un historien compétent, qui a une connaissance étendue du monde byzantin. Il s'efforce de montrer ici comment, autour du grand homme d'état et du grand savant que fut Théodore Métochitès, le « Weltbild » byzantin commençait à se crevasser et était déjà en train de se désagréger. La thèse nous paraît juste dans son ensemble et ne manque pas de vues pénétrantes, en partie neuves. Pourtant l'A. force un peu la note en nous présentant d'une part ce « Weltbild » comme trop fixe et absolu, accepté de tout le monde,

et d'autre part comme rejeté de tant de personnes. Signalons p. ex. l'idée de « l'Empereur » chez le peuple de Constantinople, p. 136-137. Il nous semble que, comme toute société, le monde byzantin fut lni aussi en évolution continue, lente, si on veut, mais réelle. En Théodore Mét., l'évolution — ou la décadence — atteint un degré jusque là inconnu et fait déjà pressentir un peu la fin, qui surviendra 120 ans après sa mort. — Espérons que l'A. trouvera le loisir de nous donner bientôt une étude encore plus complète de ce « Weltbild » byzantin, dont il donne ici déjà tant d'éléments, et qui mérite certainement d'être mieux connu. Signalons aux p. 30, 46, 131, 141, que le nom de ce Syméon n'est pas « Siméon le Jeune, le théologien », mais « Syméon, le nouveau Théologien », par comparaison à S. Jean le Théologien. A la p. 48, note : la « praxis » chez S. Maxime le Confesseur et bien d'autres écrivains ascétiques ne désigne pas l'activité ou la vie active, comme l'entendrait peut-être un Occidental, mais « l'exercice des vertus » comme préparation indispensable à la « theoria » ou contemplation. D. A. v. R.

Endre von Ivánka. — Die letzten Tage von Konstantinopel. (Byz. Geschichtsschreiber, 1). Vienne, Styria, 1954 ; in-12, 102 p.
— **Europa im XV. Jahrhundert von Byzantern gesehen.** (Même coll., 2). Ibid., 192 p.

Le prof. v. Iv. a entrepris la publication en traduction allemande d'une série de sources de l'histoire byzantine. Plusieurs de ces documents ont déjà vu le jour, il y a plus d'un siècle, dans le *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* (Bonn 1838). Mais ces textes grecs ne sont accessibles qu'à des professionnels — supposé encore qu'ils connaissent le grec — et de plus, ce *Corpus* lui-même n'est plus facile à trouver. Pourtant ce sont des documents importants, non seulement pour l'historien, mais pour tout lecteur qui s'intéresse simplement aux choses humaines. Il s'agit en effet d'œuvres littéraires, de récits de témoins oculaires, ou de narrations, dont les auteurs étaient engagés dans les événements qu'ils racontent. De toute façon, ce sont des textes qui méritent d'être sauvés de l'oubli. — La collection s'ouvre fort heureusement par le récit des « derniers jours de Constantinople » (en 1453), d'après le « Chronikon Majus », attribué, à tort d'ailleurs, à Georgios Sphrantzes. C'est un document historique de première valeur — puisque c'est le récit d'un témoin oculaire de ce fameux siège —, et qui ne laissera indifférent aucun lecteur. — Le 2e vol., « L'Europe au XVe siècle, vue par des Byzantins », donne des fragments de différents auteurs qui nous parlent de l'Europe telle qu'ils l'ont vue de leurs jonrs. Ces récits sont dus à la plume de L. Chalkokondyles, L. Kanonos, Manuel Chrysolaras et d'un Russe anonyme, compagnon du métropolite Isidore de Kiev, dans son voyage au concile de Florence-Ferrare. Ce sont là encore des sources historiques de valeur, et qni nous aident à mieux voir le problème : « Orient-Occident » notamment à l'époque du concile de Florence. D. A. v. R.

Nicolae Pop. — Kirche unter Hammer und Sichel. Berlin, Morus, 1953 ; in-8, 147 p., 18 pl., 1 carte, DM. 5,80.

L'A., qui est roumain, nous dépeint dans ce petit livre émouvant l'his-

toire tragique de la bolchevisation de son pays et la persécution maligne, systématique et sans scrupule, que les communistes — s'aidant d'éléments indignes de l'Orthodoxie — y ont fait subir à l'Église catholique. Officiellement, cette Église n'y existe plus, elle a été « unie » à l'Église orthodoxe ou simplement supprimée, et les communistes cherchent par tons les moyens de briser et d'exterminer dans l'âme des catholiques leur foi chrétienne et leur fidélité à leur hiérarchie — incarcérée tout entière — et au Saint Siège. On entrevoit les souffrances indicibles de ces frères persécutés, qui se montrent du reste admirables dans leurs épreuves. En Roumanie, comme dans les autres pays au delà du rideau de fer, les communistes montrent leur vraie face. Nous souhaitons que le récit de ces événements soit largement répandu en Occident pour éclairer tous ceux qui se feraient encore illusion sur le communisme et ses vrais dessins.

D. A. v. R.

Jean Ch. Delendas. — *Οἱ Καθολικοὶ τῆς Σαντορίνης. Συμβολὴ στὴν ἱστορία τῶν Κυκλάδων.* Athènes, 1949, 259 p.

Histoire détaillée de l'île de Santorin ou Théra, à partir du XIIe siècle jusqu'à nos jours, étudiée spécialement du point de vue catholique. L'A. parle longuement de la domination « franque » et de sa signification pour l'île, puis de la période turque et enfin des temps nouveaux depuis l'Indépendance. Il se montre fort au courant, et présente une bibliographie abondante. Son ouvrage se recommande spécialement à tous ceux qui s'intéressent à l'histoire religieuse et catholique de la Grèce. Mais même l'historien tout court y trouvera une foule de renseignements utiles et lira avec intérêt cette étude sur l'île fameuse de Santorin. D. A. v. R.

Alfred Guillaume. — Islam. (Pelican Book). Édimbourg, Penguin Books, 1954 ; in-12, 208 p.

Les Musulmans dans le Monde. Carte nº 55 et « Notes et Études Documentaires » nº 1.642. Paris, Publications de la Documentation française de la Présidence du Conseil, 1952 ; in-4, 44 p., 1 carte.

Louis Gardet. — Expériences mystiques en terres non-chrétiennes. (Coll. Sagesse et Cultures). Paris, Alsatia, 1954 ; in-8, 181 p.

Pour compléter notre information sur l'Islam (cfr *Ir.*, 1954, p. 355-356), nous pouvons recommander ces trois publications. — Le professeur Guillaume (Université de Londres) nous donne une analyse de l'Islam qui satisfera les plus avertis. Son *Pocket-book* n'est pas de la vulgarisation à bon marché. Il aidera à dénouer cet écheveau de traditions, de lois, de coutumes ; à distinguer les croyances et les sectes par leurs origines et à mieux comprendre les différences profondes d'aujourd'hui entre peuples islamiques. Et la conclusion de cette étude est que l'Islam n'est pas si immobile qu'on le dit ordinairement : il sait s'adapter.

La Documentation française éditait, en 1952, une carte et un cahier de Notes et Études sur « Les Musulmans dans le Monde ». Carte impressionnante, qui donne une vue immédiate de la densité de la population musulmane dans les principales régions qu'elle occupe. Cette carte a nne

valeur historique, puisqu'elle montre jusqu'où et par quels chemins l'Islam s'est étendu. (Il sera loisible à chacun de teinter les régions balkaniques, l'Espagne : là où l'Islam ne s'est pas maintenu). Le cahier adjoint à cette carte, est un recensement qui cherche l'exactitude la plus précise. A noter que 73 régions et pays du monde comptent des musulmans. Des notes diverses (difficultés des recensements, sectes), les chiffres donnés pour les chrétiens, font de ces pages un document très précieux.

Le R. P. Gardet, dont nous avons analysé l'Introduction à la Théologie musulmane (*Ir.* 1953, p. 94) dit ne livrer ici « qu'un tout premier essai de mystique comparée ». La méthode suivie et la profondeur des analyses font de cet essai un exemple à suivre. Les mystiques hindoue et musulmane donnent la substance du volume. Toutefois pour bien situer la seconde, sur laquelle l'A. s'étend davantage, celui-ci découvre les grandes lignes de la mystique juive et fait quelques références à la mystique chrétienne. La mystique hindoue c'est l'expérience du « soi » absolu ; tandis que « l'expérience des profondeurs de Dien ne s'acquiert pas ; elle est reçue dans l'âme, si l'âme sait renoncer à toute attache à elle-même » (p. 19). C'est à cette mystique-là que se réfèrent les trois grandes religions monothéistes. Elle est fondée snr la Foi. Le respect avec lequel l'A. traite les mystiques non chrétiennes donnera au lecteur catholique une estime plus grande des cheminements de la grâce dans toute âme de bonne volonté, « à quelque climat religieux qu'elle appartienne » (p. 174). Le sufisme est longuement expliqué et de beaux textes mystiques musulmans sont cités. D. Th. Bt.

Demetrius Gogos. — Das Zivilgesetzbuch von Griechenland (1940) mit dem Einführungsgesetz. Materialien zum ausländischen und internationalen Privatrecht. Berlin, de Gruyter, et Tubingue, Mohr, 1951 ; in-8, VIII-308 p.

Après la chute de Constantinople en 1453, ses patriarches et le clergé grec ont joui d'une autonomie administrative et judiciaire assez large. Ayant reconquis leur liberté, les Hellènes ont fait plusieurs tentatives pour composer un code civil moderne. Ce n'est que la commission nommée par le gouvernement de Vénizélos en 1930 qui a abouti à un résultat concret, le code civil promulgué par le gouvernement Metaxas en 1940 ; à cause de la guerre il est entré en vigueur, de fait, sans être modifié, en 1946. Le travail principal et la rédaction définitive ont été faits par M. le professeur G. Balis qui a dû tenir « compte des traditions religieuses et morales, et des tendances sociales et économiques actuelles de la nation ». Les cinq membres de la commission de rédaction avaient eu chacun leur livre à rédiger ; comme le code civil allemand, le code grec a été divisé en cinq livres ; il compte 2035 articles, plus les 127 articles de la loi de promulgation (dont 102 de caractère transitoire). Tant pour le contenu que pour la rédaction des articles particuliers, le code civil allemand a servi d'exemple ; il y a aussi quelque influence du droit civil français. La rédaction est claire et compréhensible ; de même la traduction de M. Gogos, *Dozent* à l'Université de Munich ; il a rendu un service réel à son pays et à la science du droit. Notons qu'en vertu de l'art. 1367, tout Orthodoxe est obligé, sous peine de nullité, de faire bénir son mariage par le prêtre orthodoxe ; ceci vaut aussi, s'il se marie avec un chrétien hétérodoxe ; l'art. 1353 défend le mariage entre un chrétien et un non-chrétien. D. I. D.

A. Gratieux. — Le Mouvement slavophile à la veille de la Révolution. (Coll. « *Unam Sanctam* », 25). Paris, Éd. du Cerf, 1953 ; in-8, 246 p.

Cet ouvrage préparé par le chan. Gratieux, n'a été publié qu'après la mort de celui-ci avec une introduction du R. P. Congar et des annexes où on trouve une traduction du petit traité d'Alexis Chomjakov, le grand écrivain slavophile, intitulé : « L'Église est une ». La grande partie du livre est une description des séjours du chan. Gratieux en Russie chez le fils d'Alexis, Dmitri Chomjakov, ainsi que la correspondance échangée entre eux de 1907 à 1917. Ces relations amicales sont un modèle de rapprochement psychologique entre deux mentalités très différentes et deux conceptions très opposées, dans un esprit de fraternité évangélique.

D. T. B.

N. Berdyaev. — Christianity and Anti-Semitism. Aldington, Hand and Flower Press, 1952 ; in-12, 58 p., 5/-.

Cette conférence donnée à l'Académie religieuse et philosophique de Paris en 1938 et publiée en 1940 dans la revue russe *Putj*, a été traduite en anglais et éditée en 1948 dans une revue puis, en volume séparé. L'A. y étudie différents aspects de la question juive et notre comportement chrétien vis-à-vis de ce peuple.

D. T. B.

R. Smal-Stocki. — The Nationality Problem of the Soviet Union and Russian Communist Imperialism. Milwaukee, Bruce Publ. Co., 1952 ; in-8, 474 p.

L'A. est un Ukrainien émigré aux États-Unis. Se basant sur de nombreux documents officiels, il montre l'oppression exercée par l'Union soviétique sur le peuple ukrainien dans tous les domaines culturels, et comment, sous prétexte de favoriser l'expansion nationale des peuples en URSS, ceux-ci sont asservis à l'idéologie bolcheviste. Il montre surtout comment les revues, les chaires des universités et même les départements du gouvernement central aux U. S. A. sont influencés par la propagande soviétique.

D. T. B.

James Riddell. — The Holy Land. Londres, Batsford, 1954 ; in-4, 96 p. de photos, 30/-.

Sans aucun doute, le but recherché par l'A. de cet album sera atteint : faire voir la Terre de la Bible, la Terre du Christ ; situer l'Ancien et le Nouveau Testaments dans le cadre naturel ; faire connaître l'état actuel de ces lieux si vénérables. Des textes de l'Écriture commentent, suggèrent ; de brèves indications expliquent ; les images exercent ainsi tout leur pouvoir de suggestion, surtout lorsque, comme ici, les photographies sont claires et bien mises en page. L'A. a suivi l'ordre chronologique du Nouveau Testament.

D. Th. Bt.

F. J. Sánchez Cantón. — Cristo en el Evangelio. Tome II de la Seria Cristológica. (Coll. Biblioteca de Autores cristianos). Madrid, Editorial católica, 1950 ; in-12, 123 p., 225 pl. h.-t

Ce volume fait partie d'une collection qui porte pour titre : les grands thèmes de l'art chrétien en Espagne. Il traite de la vie publique de Jésus-Christ, commençant avec le Baptême de Jésus et s'achevant par le Lavement des pieds, avant la Cène. Les planches sont précédées d'un texte où est rappelée la scène évangélique et où sont analysées succinctement les pièces reproduites dans cette galerie. N'était la difficulté de l'édition, on gagnerait à rapprocher texte et illustrations. Il n'en reste pas moins que ce fut un beau dessein de réunir les œuvres d'un seul pays autour de thèmes généraux. La peinture et la miniature occupent la plus grande place ; la sculpture est représentée par des bas-reliefs. Qu'on ait trop négligé les sculptures romanes, nous étonne ; les deux ou trois exemples qu'on en donne montrent le parti qu'on aurait pu en tirer.

D. Th. Bt.

Karl Eller. — Der Heilige Berg Athos. Munich-Planegg, Barth-verlag, 1954 ; in-4, 234 p., 28,50 DM.

Recueil de vues photographiques de paysages, icones et moines de l'Athos. Aucune vue de services religieux. Dans les trente pages d'introduction l'A. indique ce qui donne son caractère unique à la vie monastique de l'Athos : la nature, les premières colonies d'ermites, les icones, la prière de Jésus, l'esprit de simplicité évangélique et cette foi intense de voir le Christ dans un confrère ou un hôte de passage. D. T. B.

August C. Mahr. — The Cyprus Passion Cycle. (Publ. in Mediaeval Studies). Notre-Dame, Ind., University, 1947 ; in-8, XVI-224 p.

Dans cette thèse, l'auteur « remet sur pied » un mystère, un Jeu de la Passion, selon un scénario contenu dans le ms. Pal. Gr. 367 de la Vaticane. Écrite probablement à la fin du XIIIe s. par Constantin Euteles, cette Passion serait le premier cycle de la Passion connu dans l'histoire. Il se peut toutefois que ce texte soit la copie d'un autre plus ancien. Constantin Euteles y a mis du sien. Ce personnage est intéressant pour nous. Il occupa diverses situations ecclésiastiques, fut moine et ardent champion des Cypriotes orthodoxes contre l'oppression des Latins. Dans la présente thèse, l'A. examine tous les aspects de la question : origine du ms., auteur, date, influences, etc. Nouveau et fort éclairant pour l'histoire du théâtre est ce qu'il dit de ce Jeu de la Passion, de la fidélité à un texte, l'évangélique ou les apocryphes. Le spectacle a, ensuite, inspiré les artistes, les miniaturistes pour commencer ; le même cheminement se produisit en Occident. Il paraît maintenant nécessaire d'étudier davantage les relations entre les Passions d'Orient et d'Occident. L'auteur note déjà quelques rapprochements à faire. L'ouvrage comprend tout le texte de cette Passion reconstituée avec les indications de mise-en-scène. Étude fort intéressante à nombre de points de vue.

D. Th. Bt.

English Illumination of the thirteenth and fourteenth Centuries. (Bodleian Picture Books). Oxford, University Press, 1954 ; in-8, 32 p. ill.

De vingt-six ms. de la *Bodleian Library*, on a publié quarante et une

enluminures des treizième et quatorzième siècles avec quelques notes. Documentation qui permet à chacun de poursuivre ses recherches ; introduction, accessible à tous, dans l'art de l'enluminure. D. Th. Bt.

Joseph Natanson. — Early Christian Ivories. Londres, Tiranti, 1953 ; in-12, 34 p., 51 pl. h.-t., 7/6.

Monographie sur les ivoires chrétiens primitifs conservés dans divers musées et trésors. Une introduction et des notes descriptives avec une datation, souvent approximative, permettent de mieux comprendre les illustrations fort bien imprimées. L'édition de semblables ouvrages étend la connaissance des arts à un plus grand nombre. Ce petit volume fait partie d'une série déjà fort riche : *Chapters in Art.* D. Th. Bt.

M. D. Anderson. — Misericords. Medieval Life in English Woodcarving. (Penguin Books 72). Londres, Penguin Books, 1954 ; in-12, 30 p., 48 pl., 3/6.
C. J. P. Cave. — Medieval Carvings in Exeter Cathedral. (Penguin Books 41). Ibid., 1953 ; in-12, 44 p., 64 pl., 4/6.

Ces deux petits livres dans la série des *King Penguin Books* traitent tous deux de la sculpture. Le premier s'occupe de la sculpture des miséricordes se trouvant dans les églises d'Angleterre et le deuxième de la sculpture de la pierre, et plus spécialement de l'ornementation des clefs de voûte de la cathédrale d'Exeter. Toute la vie du chrétien médiéval y est représentée : des scènes de la vie de tous les jours y frayent avec des sujets théologiques de la plus haute importance comme la chute de l'homme, la Rédemption ou le couronnement de la Sainte Vierge. Ce que l'on admire surtout en regardant les très belles photos dont ces deux livres sont pourvus, c'est la hardiesse et la maîtrise de ces sculpteurs qui savaient représenter si magistralement les données les plus élevées de la religion à côté des objets et des scènes les plus ordinaires de la vie humaine. D. J. B. v. d. H.

Hermann Schnitzler. — Der Dom zu Aachen. Dusseldorf, Schwann, 1950 ; in-4, XLII p., 114 pl.

L'A. nous donne ici un travail de choix sur la cathédrale d'Aix-la-Chapelle, dont Charlemagne, le fondateur, avait voulu faire l'église principale du nouvel empire qu'il venait de fonder. L'édifice, bâti sur des fondements romains — fait symbolique — a survécu à toutes les vicissitudes des temps, pour arriver jusqu'à nous, enrichi et embelli par les travaux artistiques de tant de siècles. Cette église magnifique et d'une si harmonieuse unité, malgré la diversité des styles surajoutés, suppose un ensemble de traditions aussi bien antiques et byzantines que mérovingiennes, romanes et plus tard gothiques. La grande idée de la « *Renovatio Imperii* » a présidé à sa fondation et à tout son développement ultérieur de manière à créer un effort vraiment remarquable de synthèse. C'est le mérite de l'A. de nous l'avoir montré si clairement. Peut-être aurait-on pu insérer un plan actuel de l'édifice pour qu'on puisse se rendre compte plus aisément de la manière dont le chœur gothique est lié à l'octogone de Charlemagne. De belles planches, judicieusement choisies, illustrent magnifiquement la partie historique du livre. D. J. B. v. d. H.

Hans Peters. — Der Dom zu Köln, 1248-1948. Dusseldorf, Schwann, 1948 ; in-4, XXVIII p., 131 pl.

Élisabeth von Witzleben. — Die Glasfenster des Kölner Doms. Aschaffenburg, Pattloch, 1949 ; in-4, LVI p., 31 pl.

Le premier de ces ouvrages retrace l'histoire de la cathédrale de Cologne (1248-1948). Si celle-ci est apparentée par son origine au monde des idées germaniques, elle est pour ainsi dire incorporée dans un système architectural français. L'expression germanique y est caractérisée surtout par les tours, qui font de l'ensemble de l'édifice un bloc massif : l'axe vertical remplace l'axe horizontal qui domine en France, et devient l'élément capital de la construction, aussi bien pour l'intérieur que pour la forme extérieure. — Fruit de l'union intime des deux cultnres germanique et française, ce monument atteint au sommet de l'architecture médiévale. De plus, il possède un bel ensemble d'œuvres d'art de la plus haute qualité. Songeons par exemple au fameux crucifix *(Gerokreuz)*, au portail dit de Saint-Pierre, à ses vitraux et aux nombreuses tombes monumentales.

Le second ouvrage est une description minutieuse des vitraux de la même cathédrale, suivant les époques de leur fabrication. Les grands thèmes qu'on retrouve à chaque période, sont l'adoration des Mages et la glorification de la Sainte Vierge. Il est intéressant de voir comment les traits caractéristiques de l'art local de Cologne se présentent ainsi à chaque mouvement de l'histoire. L'attachement à la tradition médiévale se montre p. ex. dans la préférence accordée à la surface plutôt qu'à la profondeur, dans le sens aigu de la splendeur et de la grandeur intérieure en même temps que dans une certaine dépréciation de l'expression psychologique des personnages. Les développements de l'A. sont très faciles à suivre, grâce aux planches magnifiques qui illustrent très bien cette fidélité aux traditions locales à travers les siècles et malgré les différences des techniques appliquées. D. J. B. v. d. H.

Margaret Rickert. — Painting in Britain : The Middle Ages. (The Pelican History of Art). Londres, Penguin Books, 1954 ; in-4, XXVI-253 p., 192 pl. h.-t.

Anthony Blunt. — Art and Architecture in France, 1500-1700. (Même collection). Ibid., 1953 ; in-4, XVII-312 p., 192 pl. h.-t.

John Summerson. — Architecture in Britain, 1530-1830. (Même collection). Ibid., 1953 ; in-4, XVIII-372 p., 192 pl. h.-t.

Nous annoncions (cfr *Ir.*, 1953, p. 334) la parution de cette nouvelle *Histoire de l'Art* avec joie. Les volumes qui se succèdent ne déçoivent pas ; leur intérêt, leur valeur intrinsèque et leur présentation sont parfaits. La peinture anglaise du moyen âge est plus riche que d'aucuns semblent le croire. S'il reste peu de fresques, peu de vitraux, on compte encore un bon nombre de tableaux et de manuscrits enluminés de valeur. Ces dernières années, des travaux ont familiarisé les artistes et les historiens avec les écoles et les centres d'art tels que Cantorbéry, Winchester, Saint Albans, etc. ; personne n'ignore le *Book of Kells*, les Évangiles de Lindisfarne, etc. Il était important de préciser, de fixer et de déterminer, afin de définir ce qu'est l'art anglais et en quoi il se distingue des manières

importées. Dès l'abord, l'A. donne confiance ; on le sent maître de son snjet. Par le nombre de documents et d'auteurs cités comme par l'extension de ses recherches, Margaret Rickert nous donne la synthèse le plus au point. Chaque chapitre se clôt par un résumé des conclusions, et le volume se termine sur une « évalnation » des résultats obtenus par les artistes anglais en plns de hnit siècles.

C'est nne gageure que de vouloir traiter en un seul volume tous les arts d'une époque anssi féconde que les XVIe et XVIIe s. en France. L'A. est obligé de schématiser et de citer, plus qu'il ne peut analyser. Chacun des huit chapitres de son onvrage débute par un tableau de la situation historique, élément indispensable si l'on veut saisir quelque chose de l'importance et de l'évolntion des arts à la Renaissance en France ; en effet, ce furent alors les souverains et les ministres qui, comme ailleurs, protégèrent les arts. Époque aussi où se placent les guerres de Religion et les grands noms de la politique religieuse française. Ce volume est passionnant d'intérêt. L'A. a su dominer sa trop vaste matière pour nous donner une vue enthousiaste de la puissance artistique de la France au moment de la Renaissance.

John Summerson consacre un volume à l'architecture anglaise de 1530 à 1830. Nous pensons que les lecteurs auront grand intérêt à visiter l'Angleterre avec ce guide. Tout d'abord, comme nous l'avons déjà signalé, l'art anglais est marqué, au XVIe siècle, par les événements religieux. La première moitié du XVIe siècle ne fut vraiment pas une époque créatrice. Les édifices religieux furent rares et ne purent être construits qu'en fonction d'un rite appauvri, d'une vie religieuse transformée. En dehors de *St. Paul's Cathedral* à Londres (achevée en 1709), rien de vraiment grand n'a été fait en art religieux. St-Paul a été inspiré, on le sait, par St-Pierre de Rome. Le classicisme anglais est austère. A côté de toutes les richesses que nous offre l'A., nous signalons cet ouvrage comme une source de renseignements sur l'influence des événements religieux dans l'art. Les unionistes d'Angleterre et d'ailleurs le liront avec grand profit. D. Th. Bt.

F. M. Godfrey. — Early Venetian Painters 1415-1495. Londres, Tiranti, *1954* ; in-*12*, 42 p., 76 pl., 8/6.

The Teach Yourself History of Painting. Vol. I. The Italian School. Vol. IV. The Spanish School. Texte d'H. Schmidt Degener. Remaniement pour des lecteurs anglais par William Gaunt. Londres, English Universities Press, 1954 ; 2 fasc. in-4, 50 + 50 p., 10/6 chacun.

Le premier ouvrage nous montre le détachement, lent mais continu, de la tradition byzantine accompli par les peintres vénitiens entre 1415-1495. Cependant l'art byzantin ne cesse d'influencer cette école provinciale, ce qui se voit surtout au mélange du style gothique, universellement répandu, avec une ornementation vraiment luxuriante, provenant de l'art byzantin tardif. Même un Crivelli, en qui pourtant cette école de peinture trouve son point culminant, n'arrive pas encore à se libérer entièrement de cette tradition. La complète libération du style un peu surchargé et par trop hiératique du « Trecento » ne s'opérera que grâce à l'influence de peintres venus du dehors et notamment de l'Ombrie. —

Les deux autres ouvrages appartiennent à une collection ayant pour but de rendre accessible au grand public les écoles les plus connues de la peinture occidentale. Le texte très bien fait est illustré par des images judicieusement choisies. D. J. B. v. d. H.

Herbert J. Stooke and Karl Khandalavala. — The Laud Ragamala Miniatures. A Study in Indian Painting and Music. Oxford, Cassirer, 1953 ; in-8, 66 p., XVIII pl., 18/-.

Les miniatures Ragamala sont de petits chef-d'œuvres d'un genre tout spécial. Elles veulent en effet exprimer, rendre visible la signification et le sens caché des formes traditionnelles de la musique indienne. Ces « Ragamalas » mettent en relation étroite entre elles, la poésie, la peinture et la musique. Les miniatures dont il s'agit ici, sont venues en Angleterre vers 1640 par l'intermédiaire de l'archevêque Laud, le théologien bien connu de l'Église d'Angleterre. Les mélodies-types « Ragas » — exprimant dans la tradition hindoue surtout des sentiments masculins — sont à la base d'autres mélodies, appelées « Ragini » qui interprètent plutôt des sentiments de caractère féminin. — Ces différentes mélodies sont rendues par un dessin vigoureux, sobre et net qui pourtant ne manque nullement de grâce et de charme. Sont représentés ainsi tour à tour le dieu ou la déesse à qui sont attribuées originairement les mélodies-types. D'autres fois on y trouve l'action rendue par la musique ou bien encore les circonstances qui suggèrent le caractère de la mélodie.

Dans la question, extrêmement débattue, de la date et de la provenance de cette collection, le deuxième auteur tient, comme lieu d'origine de cette série de miniatures, le Décan et comme date les années autour de 1625. Il nous semble que les preuves, basées sur les rapprochements stylistiques entre les miniatures en question et des œuvres provenant indiscutablement du Décan, sont suffisamment fortes pour justifier l'option qu'il fait. D. J. B. v. d. H.

Thrasybulos Georgiades. — Der griechische Rhythmus. Musik, Reigen, Vers und Sprache. Hambourg, M. von Schröder, 1949 ; in-12, 164 p., 2 pl., nombreuses fig.

« Le nombre musical », sujet âprement débattu en Occident au temps de la restauration grégorienne, attendait encore des études complémentaires effectuées dans les régions mêmes où cette théorie a pris corps. En plus de l'étude du rythme musical de l'antiquité grecque dans la danse, la poésie et le langage, l'enquête se poursuit à travers des survivances de l'antiquité que les chants folkloriques ont conservées. Plus d'une assertion surprendra le musicien coutumier du rythme tonal de la musique religieuse. L'hymnographie et la musique liturgique byzantine n'ont pas été abordées. Par contre, le rythme basé sur la quantité prosodique, est exposé avec érudition et méthode. On y trouvera l'explicaton de phénomènes que l'on constate dans le cursus de certaines mélodies où la prosodie antique est conservée sous l'apparence déroutante de la subdivision du temps et de l'envahissement de la mesure régulière. D. M. F.

III. RELATIONS

C.-J. Dumont, O. P. — Les Voies de l'Unité chrétienne. Doctrine et spiritualité. (Coll. « *Unam Sanctam* », 26). Paris, Éd. du Cerf, 1954 ; in-8, 232 p., 600 fr. fr.

La plupart de nos lecteurs, qui lisent aussi le bulletin « Vers l'Unité chrétienne » publié par le centre œcuménique *Istina* de Boulogne-sur-Seine dirigé par l'A. de ces pages, auront déjà pris connaissance sans donte des chapitres contenus dans ce volume. Celui-ci reprend en effet une série d'éditoriaux parus dans le *Bulletin* depuis plusieurs années. Ils forment ici un ensemble d'un peu plus de cinquante petites études, généralement très courtes, où sont évoqués « par touches successives » et souvent sous forme de méditation, les grands sujets concernant l'Unité chrétienne. L'A. les a groupés en quatre parties : 1° Cycle liturgique ; 2° Prière et travail ; 3° Unité de l'Église et Unité chrétienne ; 4° Vertus théologales et Unité. — Ces pages ne révèlent leur richesse qu'à une lecture attentive. Une foule de questions sont effleurées avec beaucoup de finesse, et bien des solutions sont amorcées. Qui connaît un peu l'histoire de l'œcuménisme an cours de ces dernières années aura l'heur d'en apprécier le mérite. Les pages sur « droits et abus » (p. 109), sur les « parties potentielles de l'Église » p. 126), sur l'« intercommunion » (p. 148) et la « Parabole des époux séparés » (p. 139) nous ont paru parmi les meilleures. L'ensemble révèle une vie entièrement consacrée à un même problème : celui de l'Unité des chrétiens. — La méditation de ces petits chapitres fait ressortir abondamment le progrès des idées unionistes par les perspectives qn'elles suscitent. Elles seront plus tard un vivant témoignage de ce progrès en notre siècle. D. O. R.

Genade en Kerk. Studies ten dienste van het gesprek Rome-Reformatie. Éd. par Drs Amatus van Straaten O. E. S. A., Dr. Ephraem Hendrikx O. E. S. A. et Drs Manfred Staverman O. F. M. Utrecht, Het Spectrum, 1953 ; in-8, 378 p.

Au cours des dix dernières années la Hollande a vu se développer les contacts entre théologiens catholiques et réformés. A présent on compte à travers tout le pays une quinzaine de « carrefours » où régulièrement ont lieu des rencontres pour des échanges de vues concernant différentes questions d'ordre œcuménique. C'est un travail de rapprochement sans publicité, mais dont les fruits se révèlent pourtant parfois dans l'une ou l'autre publication. Le présent ouvrage, intitulé *Grâce et Église*, est également dû à ce nouveau climat que décrit si bien dans l'introduction le prof. G. Kreling de l'Université de Nimègue. Cet ensemble d'études constitue un effort de réflexion de la part d'un groupe de théologiens catholiques à l'occasion de la parution du livre du prof. Berkhouwer (réformé) *Conflit avec Rome* (1948) que nous avons signalé en son temps. Sans pouvoir analyser ici cet important recueil, nous tenons du moins à constater que tant par son contenu doctrinal que par son style et composition le résultat de ce travail d'équipe est d'une très haute tenue et qualité. Il n'y a pas de doute qu'on se référera encore fréquemment à ces pages dans le colloque interconfessionnel aux Pays-Bas et qn'on saura alors chaque fois faire son profit des notions approfondies qu'offrent ces exposés compétents et solides. D. T. S.

TABLE DES MATIÈRES
DU TOME XXVII

I. ARTICLES

II. NOTES ET DOCUMENTS

III. CHRONIQUE RELIGIEUSE

IV. BIBLIOGRAPHIE

IMPRIMATUR

P. BLAIMONT, *Vic. Gen.*

Namurci, die 15-12-1954.

Cum permissu Superiorum.